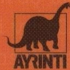
FRANKFURT OKULU

Eleştiri, Toplum ve Bilim

KURTUL GÜLENÇ





PHILOSOPHIA AYRINTI

KURTUL GÜLENÇ

1979 yılında Bursa'da doğdu. 1997 yılında Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde başladığı lisans eğitimini 2002 yılında tamamlayarak, 2005 yılında Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden yüksek lisans, 2010 yılında da Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden doktora derecelerini aldı. *Felsefelogos*, *Baykuş*, *Yeditepe'de Felsefe*, *Felsefe Dünyası*, *Cogito*, *Doğu Batı* ve *Kaygı* başta olmak üzere, çeşitli dergilerde makaleleri yayımlandı. Bu çalışmaları dışında Gülenç'in Önder Kulak ile birlikte hazırladığı, *Marx'ın Halleri: Marksist Düşüncede Diyalektik Bir Yolculuk* başlıklı bir kitabı bulunmaktadır. 2004-2010 yılları arasında Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışan Gülenç, şu anda Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Gülenç'in temel ilgi alanları, Marksizm, eleştirel teori ve hermeneutiktir.

Ayrıntı: *899*
Philosophia Ayrıntı Dizisi: 6

Frankfurt Okulu
Eleştiri, Toplum ve Bilim
Kurtul Gülenç

Philosophia Ayrıntı Dizisi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

Yayıma Hazırlayan
Mehmet Celep

Kapak İllüstrasyonu
Uwe Reuter / ullstein bild via Getty Images

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Kâni Kumanovalı

Baskı ve Cilt
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez Efendi Mah. Fazılpaşa Cad. No: 8/2 Topkapı/İstanbul
Tel.: (0212) 612 31 85 - 576 00 66
Sertifika No.: 12156

Birinci Basım: *İstanbul, Ağustos 2015*
Baskı Adedi *1000*

ISBN 978-605-314-009-2
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Frankfurt Okulu

Eleştiri, Toplum ve Bilim

Kurtul Gülenç



Philosophia Ayrıntı Dizisi

Felsefe Işığıyla Arayışlar
Prof. Dr. Nejat Bozkurt

Özgürlük Üzerine Bir Deneme
Herbert Marcuse

Felsefeye Davet 1
Veysel Atayman

Kaygı Kavramı
Yasemin Akış

Mitostan Felsefeye
H. Attilla Erdemli

İçindekiler

Üçüncü Bölüm
Frankfurt Okulu ve Bilim

Giriş

"Batı uygarlığının neresinde bir bozukluk vardır ki, teknolojik gelişmesinin bugünkü en yüksek düzeyinde bile, insanın insan olarak gelişebilmesini olumsuzlamakta, insansal-olanı yıkmakta, yok etmekte; zalimliği ve hoyratlığı, işkence uygulamalarını 'olağan' soruşturma yöntemi sayıp bunlara yeniden sarılmakta; çekirdeksel enerji, yıkıcı ve öldürücü yönlerde geliştirilmekte, biyosfer zehirlemektedir vb? Bunlar nasıl olabilmiştir?" (Magee, 2004: 78-79) Herbert Marcuse'un bu sorusu çağımızın sorunları ve bu sorunlar hakkında yapılan değerlendirmelerle ilgili bize bir ipucu vermektedir. Çağımızla ilgili yapılan felsefi değerlendirmelerin ortak noktası, belirli bir kültürel perspektif ve geleneğin kriz içinde olduğudur. "Kriz" kavramı insanlığın ve dünyanın içine düşmüş olduğu olumsuz durumu anlamak, açıklamak ve bu olumsuzluktan çıkış yollarını bulabilmek için kullanılmaktadır. Kavram, neredeyse yirminci yüzyılın başından beri çeşitli düşünürler, disiplinler ve taraflarca değişik biçimlerde ele alınmıştır. Zaman zaman modern bilimleri, insanlığın durumunu ve felsefi düşünceyi (Husserl, 2007: 321-347) zaman zaman da Batı metafiziği tarihini (Heidegger, 1994) veya teknik ilerlemeyi eleştirmek için kullanılan kriz kavramını doğuran kültür ve gelenek çoğu zaman "Aydınlanmacı", "Batı-merkezli", "Avrupa-merkezli" gibi sıfatlarla tanımlanmaktadır. Bu tanımlamaya bağlı kalırsak kriz ekseninde yapılan eleştirilerin ana hedeflerinden biri Batı düşünce geleneğinin ve Aydınlanma hareketinin zeminini oluşturan modern bilimlerdir. Bilim ve bilimsel bilginin meşruluğu günümüz dünyasında entelektüel ve akademik çevrelerce sorgulanmaktadır. Bu sorgulama, modern bilimin, bilgisel etkinlikler hiyerarşisindeki öncü konumunun yeniden değerlendirilmesini

beraberinde getirmiştir. Bu soruşturma ve değerlendirme bilimsel faaliyetlere duyulan mutlak güveni sarsmış, "bilim", "bilimsel model", "bilimsel yöntem", "bilimsel bilgi" gibi kavram ve konular tartışmaların odak noktalarını oluşturmuştur.

Çağımızda "kriz" kavramı bilim felsefesi bağlamında kullanıldığında hem bilgi probleminde bilginin bir tür bilimciliğe indirgenişini hem de bilimsel faaliyetin kendi içinde yaşadığı sorunları (örneğin yöntem sorunu, farklı bilim dallarının iletişimi sorunu, disiplinler-arasılık sorunu vb) dile getirmek için kullanılmaktadır. Aydınlanma ile insanlığın kaderi haline gelen bilimsel bilgi diğer bilgisel etkinliklerin –felsefi bilgi, dinsel bilgi, sanat bilgisi vb– önünde yer alırken, aynı zamanda bilimin kendisi içinde de bir hiyerarşi oluşmuştur. Tarihsel olarak kurulmuş olan bu hiyerarşi bilimsel faaliyetin temel sorunlardan biri konumundadır. Bu problem doğa bilimleri ile toplum ve insan bilimleri kutuplaşmasında açığa çıkar. Doğa bilimleri ile ayrı kültür çevreleri ve geleneklerince kimi zaman "sosyal bilimler", kimi zaman da "kültür" veya "insan bilimleri" diye farklı şekillerde adlandırılan, ancak bu farklı terminolojiye rağmen benzer sayılabilecek araştırma alanlarına işaret eden bilimlerin ayrımından söz etmek genellikle benimsenen bir görüştür.[1] Çoğunlukla kabul edilen diğer bir görüş ise bilimsel bir uğraş alanı olarak ikinci türden bilimlerin; yani sosyal, beşeri ve kültürel bilimlerin doğa bilimleri diye adlandırılan bilimler grubundan zamansal olarak daha sonra ortaya çıktığıdır. Doğa bilimini temsil eden modern "bilim" kavramıyla on altıncı yüzyıldan itibaren ve daha esaslı olarak on yedinci yüzyılda tanıştığımız bellidir (Özlem, 2001a: 56). Bu dönemde bilim, yasacı, keşifçi, ilerlemeci tinine uygun bir doğrultuda, evrenselci zihniyete uygun bir anlayışa göre yapılanmıştır. Bu anlayış çerçevesinde örgütlenen doğa bilimleri kendi araştırma alanlarında büyük buluşlar gerçekleştirmiş ve başarılı olmuştur. "Sosyal bilim" veya "insan bilimi" kavramı ise doğa bilimlerine nazaran yeni bir kavramdır. Zamansal açıdan yaşanan bu "sonradanlık"tan ve doğa araştırmalarında elde edilen üstün başarılardan dolayı beşeri bilimler çoğu

1. Bu çalışma boyunca bu tür bilimleri işaret etmek için kullanılacak ortak terim insan ve toplum bilimleri olacaktır. Her ne kadar sosyal bilimler, insan bilimleri, kültür bilimleri ve beşeri bilimler arasında birtakım temel farklılıklar olsa da bu farklılıklar çalışmanın konusu gereği göz ardı edilecektir. Sosyal bilimler, insan bilimleri ve kültür bilimleri arasındaki fark için bkz. Özlem 2001a: 57-60.

zaman doğa bilimlerinin uzantısı olarak görülmüş, bu alanlarda yapılan çalışmalar doğa bilimlerinin gölgesinde gerçekleştirilmiştir. Bugün, sosyal bilimlerin ve insan bilimlerinin doğa bilimleri karşısındaki bu eziklik durumu kısmen ortadan kalkmış olsa da amaç ve yöntem çerçevesinde tartışmalar hâlâ sürmektedir.[2]

Kimilerince iki kültür olarak da adlandırılan (Snow, 2005: 89 ve sonrası) bilimler arasındaki bu ikilikten ve hiyerarşiden doğan krizin bugün almış olduğu yeni bir biçim vardır. Bu biçim kendisini teorik ve uygulamalı bilimler ayrımında göstermektedir. Uygulamalı bilimlerin teorik etkinlikler karşısında daha üst bir yerde konumlandırıldığı iddia edilebilir. Bu bağlamda, günümüzde artık bilim ve düşünce dünyasındaki temel problem *theoria*nın uygulamaya feda edilmesidir (Dinçer, 2006: 60-61). Bu feda etme kuramın varlığını yadsıyan bir feda etme değildir. Ortaya çıkan

2. Her ne kadar bu tartışmalar doğa ve insan bilimleri ayrımında olumlu tavır almalara neden olmuş olsa da, bugün hâlâ "bilim" dendiğinde akla ilk olarak doğa bilimleri gelmekte, kavramın tanımı doğa bilimlerinin nitelik ve kriterleri çerçevesinde yapılmaktadır. Bu çerçeveye örnek olarak 20. yüzyılın sonlarına doğru başlatılan ve günümüzde hâlâ sürdürülmekte olan temel bir tartışma (evrim kuramı ile yaratılış düşüncesi taraftarları arasındaki tartışma) verilebilir. Amerika Birleşik Devletleri'nde 1995 ve 1996 yıllarında beş farklı eyalette, bilim tarihi derslerinde okutulması amacıyla çıkarılan, evrim ve yaratılış teorilerinin birlikte verilebilmesinin önünü açan yasalara itiraz eden bilim insanlarına Arkansas eyaletinde görülen duruşmanın yargıcı, William R. Overton konuyla ilgili şunları söylemiştir: "Bilimsel bir kuramın nitelikleri, bilim ile bilim olmayan arasındaki farkı ortaya koymaktadır, o halde yaratılış teorisinin bilimsellikle uyuşup uyuşmadığını anlamamız için bakmamız gereken bilimsel kuramın temel nitelikleridir. Eğer yaratılış teorisi bu niteliklerle çatışmıyorsa, bu teori evrim teorisi ile beraber okutulabilir (Bird, 2000: 2-4)." Bilim ve bilim olmayan arasındaki sınır çizgisini belirleyen bilimsel kuramın niteliklerini ise yargıç şu şekilde sıralamıştır: (a) Bilim faaliyetinin doğa yasasının rehberliğinde yürütülmesi, (b) Bilimsel kuramın doğa yasasına referans vererek "açıklama" çabası içinde olması, (c) Kuramın empirik yollarla test edilebilir olması, (d) Bilimsel etkinlikte elde edilen sonuçların sürekli denemeye açık olması, mutlak olmaması, (e) Kuramın yanlışlanabilir olması (Bird, 2000: 3). Yargıcın saydığı bu beş nitelik çoğu zaman bilim dendiğinde zihnimizde canlanan kavramın niteliklerini oluşturmaktadır. Sayılan bu özelliklerin hemen hemen hepsi doğa bilimlerinin özellikleridir. Bilim kavramını incelemek için Türk Dil Kurumu'nun sözlüğüne baktığımızda bilimin üç anlamı karşımıza çıkmaktadır: (1) Evrenin veya olayların bir bölümünü konu olarak seçen, deneye dayanan yöntemler ve gerçeklikten yararlanarak sonuç çıkarmaya çalışan düzenli bilgi, (2) Genelgeçerlik ve kesinlik nitelikleri gösteren yöntemli ve dizgesel bilgi, (3) Belli bir konuyu bilme isteğinden yola çıkan, belli bir amaca yönelen bir bilgi edinme ve yöntemli araştırma süreci (2008). Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde karşılaştığımız bilim kavramına ait ilk iki tanım daha çok doğa bilimlerinin "bilim" anlayışını özetlerken, son tanım kavramı daha geniş bir çerçevede ele almaktadır.

bu yeni durumda kuramın etkisi ve yapısı uygulama tarafından sınırlanmakta, kuramın bilimsel etkinlikteki rolü küçümsenerek uygulamaya tamamıyla bağımlı kılınmaktadır. Kuramın önem derecesi ve tüm sınırları uygulama tarafından belirlenmekte ve çizilmektedir. Bu yaklaşım, kuramı, salt empirik açıdan test edilebilir, birtakım genellemeleri içeren sistemli ifadeler bütünü olarak tanımlayan zihniyetin bir uzantısıdır. Kuramın deney ve gözleme mutlak bir şekilde bağımlı kılınmaya çalışılması uygulamalı bilimlerin hegemonik meşruiyetini ilan etmesinde önemli rol oynamıştır. Bu zihniyetin kendisini en açık olarak konumlandırdığı gelenek doğalcı/pozitivist gelenektir. Bu nedenle doğalcı/pozitivist tutum, bilimin yeni krizinde, faaliyet içindeki konumunu ve gücünü kaybetmez, aksine artırır. Doğalcı/pozitivist anlayışın bilimsel etkinlik içindeki statüsünün kuvvetlenmesi ile birlikte uygulamalı çalışmalar kuramsal etkinlik karşısında tam bir zafer kazanmıştır (Dinçer, 2006: 61). Bugün bilim, teoriyi terk ederek yalnızca "pratik" sonuçlar elde etme amacını taşıyan bir araca dönüşmüştür. Bilimsel etkinliği örgütleyen tamamıyla pratik amaçlardır. Burada "pratik" terimi de çok dar bir anlamda, "yarar" kategorisi bağlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla pratik sonuçlar elde etmekten kastım, sadece, bilimsel faaliyetlerin deney ve gözlem yoluyla sınanabilirliği problemine indirgenmesi değil aynı zamanda bilimsel çalışmaların "gelir" getirip getirmeyeceği veya kimi egemen çıkarlara yarar kategorisi bağlamında hizmet edip etmediği ölçütüne göre sahiplenilmesi veya reddedilmesidir. Bu çerçevede, bilim uygulamanın mantığına indirgenmiştir. Kuramsal bir çaba ancak o kuramın uygulaması mümkünse açığa çıkmakta ve kullanılmaktadır. Uygulaması olmayan bir kuramın günümüz dünyasında yaşama şansı yoktur. Kısacası uygulamalı bilimin her şey, kuramsal bilimin hiçlik[3] olduğu bir çağda yaşamaktayız.

---

3. "Martin Heidegger, 1920'lerin sonlarında 'nesnelci' bilim ve teknolojinin ve hele onun teknik örgütlenişi olan üniversitenin artık bazı temel soruları unuttuğundan, hatta bilerek bu sorulara sırt çevirdiğinden yakınmaktaydı. Bu sorulardan biri de 'Batı Metafiziği'nin gitgide unuttuğu şu can alıcı Varlık (*das Sein*) ve onun öteki yüzü olan Hiçlik (*das Nichts*) sorusuydu (Nalbantoğlu, 2006: 394)." Özellikle de modern teknobilimin yüzleşmekten kaçındığı Hiçlik sorusunun önemini öne çıkaran Heidegger'in sözcük oyunu yüklü şu özet cümlesi konumuzla ilgili olduğundan çok anlamlı: "Bilim Hiçlik (*Nichts*) hakkında hiçbir şey bilmek istemez (Heidegger, 1994: 27)."

Bu bağlamda uygulama ile teknikleşme arasındaki ilişkiyi düşündüğümüzde ve bilimin de uygulamaya indirgendiğini söylediğimizde bilim ile tekniğin bir anlamda iç içe geçerek özdeşlik kazanmış bir bütünlük durumunda olduğu tespitini yapıyoruz demektir. Bugün, bu özdeşleşme öyle bir aşamaya gelmiştir ki bilimsel faaliyet artık teknolojik ilerlemeden pek de ayırt edilememektedir. Artık bu aşamada düşüncenin bizi bilime götürmesinden anlaşılan, çoğu zaman düşünce aracılığıyla yeni bir tekniğin açığa çıkması/çıkarılmasıdır. Düşüncenin bilim ile kurduğu ilişki düşüncenin teknik ilişkiler ağı ile kurduğu ilişkiye indirgenmekte, hatta düşünce bir bakıma kendisinden uzaklaşarak teknikleşmektedir. Bu teknikleşme tüm yaşama dünyasını kuşatmakta ve düşünceyi tutsaklaştırmaktadır. Bu tutsaklaşma *theoria*nın sınırlarını daralttığından düşüncenin eleştiri ile bağını kopartarak eleştirel düşünce etkinliğinin yok olma tehlikesini beraberinde getirmektedir.[4] Uygulaması olmayan bir *theoria* etkinliği anlamsız ve içi boş bir etkinlik olarak kabul edilmektedir. Bugün matematikçi ile kuramsal fizikçinin mühendis ile hekim karşısındaki durumunun bu açıdan değerlendirildiğinde ne kadar vahim olduğu açıktır. Felsefecinin veya tarihçinin durumu ise matematikçinin veya kuramsal fizikçinin durumundan daha da problemlidir. Marcuse, aydınlatmaya çalıştığımız bu sorunu bilim, teknoloji ve tahakküm kavramlarını ilişkilendirerek *Tek Boyutlu İnsan* adlı eserinde şu şekilde dile getirmiştir: "Bugün tahakküm kendini (salt) teknoloji kanalıyla değil, tersine teknoloji olarak sürdürmekte ve genişletmektedir. Ve teknoloji, bütün kültür alanlarını masseden, giderek yayılan bir siyasal gücü, büyük ölçüde meşru kılar" (1968: 212). Günümüz dünyasında, her şey teknoloji bağlamında ve teknoloji olarak düşünülmektedir. Marcuse'un iktidar, siyaset ve teknik arasında kurduğu bu ilişkinin diğer sonucu teknik akıl kavramının bizzat büyük meşrulaştırmayı sağlayan ideolojinin kendisine dönüşmüş olduğu gerçeğidir. Teknik aklın bizzat ideolojinin kendisi olduğu düşüncesi; tekniğin salt kullanımının değil, bizzat kendisinin de (doğa ve insan üzerinde) iktidar olduğu anlayışını bize sunar. Bu öyle bir tarihsel andır ki artık, ideoloji, yanlış bilinç veya bilim karşıtı bir mistifikasyon durumu değil; yöntemli,

4. Teorik düzlemde eleştirel faaliyetin yok olması felsefi etkinliğin yok olması demektir.

bilimsel, hesaplanmış ve hesaplayan bir iktidarı yeniden üreten ve yayan bir araç konumundadır.[5]

Bilim dünyasında yaşanmakta olan bu gelişmeler ister istemez felsefi düşünceyi ve felsefe topluluklarını da etkilemektedir. Bu etki, iktidar yayan bir araç ve amaç olarak tekniğe dönüşen bilimin tahakkümcü özelliğinden kaynaklanır. Bu yayılmacı eğilim geçmişte bilimsel yöntemin yürütücülüğü ile gerçekleştirilmiştir. Bugün ise bu görev, "teknik çalışmalar" ve "uygulamalı bilimler" aracılığıyla sürdürülmektedir. Bu hâkimiyetçi eğilim sadece insanın doğaya veya insanın insana hükmetmesini mümkün kılmaz, bunun yanı sıra çeşitli bilimsel/düşünsel/kültürel faaliyet ve toplulukların başka bilimsel/düşünsel/kültürel faaliyet ve topluluklar üstünde tahakküm kurmasına yol açar. Felsefe de bilimin bu yayılmacı karakterinden etkilenmekte ve uygulamalı bilim anlayışının hegemonik tavrının uzantısı sayılabilecek isteklerine uyum sağlamak için kendi düşünsel ve pratik dünyasını değiştirmektedir.[6]

---

5. Bu tespit Jürgen Habermas'ın *Rasyonel Bir Topluma Doğru* (1971: 81 ve sonrası) adlı eserinde de ileri sürülmekte, dahası bugün birçok ideoloji kuramcısı ideoloji kavramını "rasyonalite", "teknik" ve "bilim" kavramlarıyla bağıntılı kullanmaktadır.
6. 9 Aralık 2007 tarihli *The New York Times* gazetesinin ekinde Kwame Anthony Appiah'ın *Yeni Yeni Felsefe* başlıklı makalesinde dile getirdiği kimi felsefi gelişmeler bu olumsuz etkileşimin örneklerindendir. Yazar, makalesinde felsefenin yeni yönelimlerini ele almakta ve tartışmaktadır. Makalede konumuz açısından göze çarpan yeni bir kavram vardır: *experimental philosophy* kavramı, yani deneysel felsefe. Deneysel felsefe kavramı, zaman zaman felsefenin yeni yönelimini anlatmak için üretilen başka bir kavramı da –*applied philosophy* (uygulamalı felsefe)– tamamlar niteliktedir. Uygulamalı olan deneysel olanda kendisini açmakta ve bu açılımın kendisi felsefi deneyimde yerini almaktadır. Makalenin yazarı her ne kadar felsefenin anahtar kavramının "düşünce" olduğunu vurgulasa da satırlar ilerledikçe deneysel (*experimentalist*) felsefenin Amerika'da oldukça yaygınlaştığı anlaşılmaktadır (erişim tarihi 28 Ocak 2008). Örneğin California Üniversitesi ve Arizona Üniversitesi öğrencileri ve fakülte üyeleri tarafından deneysel felsefe laboratuvarları kurulmuştur. Indiana Üniversitesi'nde de bu eksende çalışmalar yürütülmekte; deneysel epistemoloji laboratuvarında araştırmalar yapılmaktadır. Kuşkusuz Amerika Birleşik Devletleri'nde bu eğilimler zihin felsefesi ve epistemoloji bağlamlarında belirmiş olsa da bu çalışmaların dünyadaki ön adımları etik alanında atılmıştı. Etik alanının son yirmi yıl içinde bu kadar ilgi görmesi ve felsefe disiplinleri listesinde üst sıralara yerleşmiş olması tesadüf değildir. Şüphesiz dünya sorunlarının etik kavramının yaygınlaşmasına katkıda bulunduğu bir gerçektir; fakat unutulmamalıdır ki etikten, bugün, çoğu zaman anlaşılan "meslek etikleri" ve "uygulamalı etik"tir. Akademik çevreler etik konusuyla daha çok meslek etikleri çerçevesinde ilgilenmektedir. Platon, Aristoteles veya Kant etiği ancak iş etiği, medya etiği, tıp etiği vb tartışmalarda önemli hale gelmektedir. Bilimde yaşanan tartışmalar ve gelişmeler felsefeyi de içine almış durumdadır. Bilimsel faaliyetlerdeki problemi belirleyen *theoria* ve uygulama

Problemin yaratmış olduğu bu durum, *theoria* ile *praxis* (praksis) ilişkisinin yeniden ele alınmasını zorunlu kılar. Bu ilişkinin yeniden ele alınması, felsefenin teorik ve pratik bir etkinlik alanı olarak sınırlarının yeniden çizilmesi anlamına gelmektedir. Kuramsal etkinlik olmazsa felsefe olmaz, ama bu etkinlik nasıl bir kuramsal etkinliktir? Felsefe aynı zamanda bir praksistir ama nasıl bir praksis? Bu sorulara verilecek yanıtlar uygulamanın kuram üstündeki tahakkümcü eğiliminden doğan krizin felsefi açıdan aşılmasına yardımcı olabilir. Bu çalışmada da yapılacak olan teori ve pratiğin birliği olarak felsefenin toplumsal işlevini, sağladığı yeni olanaklar aracılığıyla açığa çıkarmak, bu işlevi doğrultusunda bilim eleştirisinin önemini yeniden vurgulamaktır. Bu amaç için erken dönem Eleştirel Kuram (Frankfurt Okulu) geleneğinin önemli bir ismi seçilmiştir: Max Horkheimer. Şüphe yok ki Horkheimer'ın fikirsel dünyası, Theodor Adorno'nun, Herbert Marcuse'un veya Frankfurt Okulu'nun diğer temsilcilerinin düşüncelerinden tamamıyla ayrıştırılarak ele alınamaz. Bu nedenle, çalışmada yapılacak açıklama ve tartışmalarda, Horkheimer'ın temel metinlerine odaklanılırken Eleştirel Kuram[7] geleneğinde yer alan diğer önemli isimlerin eserlerinden de yararlanılacaktır. Max Horkheimer'ın bu çalışma için tercih edilmesi şüphesiz bir rastlantı değildir. Onun eleştirel kuram aracılığıyla yapmış olduğu toplum ve bilim eleştirisi, çağımızda yaşanmakta olan kriz karşısında bize önemli çözüm olanakları sunmaktadır. O, felsefenin toplumsal işlevini eleştirel-diyalektik bir bakış açısı ile yeniden kurar. Felsefenin bu işlevi Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda belirttiği gibi salt epistemolojik bir sorun değildir, gerçek yaşamın kendisiyle ilintilidir. Geleneksel felsefe, sorunları *sadece* kuramsal düzlemde ele aldığı, gerçek yaşamla hiçbir şekilde ilişkilendirmediği için bu sorunlara çözüm üretmekte yetersiz kalmıştır (Marx, 2003: 118, vurgu bana ait). Marx, bu düşüncesini sözü edilen diğer eserindeki vurgusuna benzer bir şekilde *Feuerbach Üzerine Tezler*'de şöyle ele alır:

---

arasındaki ilişki/tartışma felsefeyi de etkisi altına almıştır. Kimi düşünürler için artık bundan böyle uygulamasız bir düşünsel etkinlik –uygulamasız bir felsefe– olamayacaktır, olsa bile "anlamı olmayanlar veya anlamsız olanlar" listesine yazılacaktır. Bu da felsefenin deneysel alana taşınarak bilimleşmesi demektir. Felsefenin bilimleşmesi felsefenin eleştirel olma özelliğini yitirmesi anlamına gelir ki bu da kanımca felsefenin ölümünü ilan etmekle aynı niteliktedir.

7. Bu çalışmada eleştirel kuram geleneği, eleştirel toplum kuramı, eleştirel sosyal teori veya Frankfurt Okulu vb gibi ifadeler aynı anlamda kullanılmaktadır.

> "Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorunu, bir teori sorunu değil, *pratik* bir sorundur. İnsan hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış bir düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma, tamamıyla *skolastik* bir sorundur (1992: 24)."

Marx'ın izini takip eden Horkheimer, teori ve pratik ilişkisini eleştirel-diyalektik bakış açısıyla yeniden şekillendirir. Bu yolla yeniden örgütlenen toplumsal-eleştirel bir etkinlik olarak felsefe eleştirel toplum teorisi ile buluşur. Eleştirel toplum teorisi ise geleneksel kuramın ve bu kuram üstüne inşa edilen bilimsel etkinliğin ana hatlarını kuramın niteliklerine göre sınıflandırarak, düşüncenin, toplumun ve bilimin içkin ve düşünümsel (refleksif) eleştirisini sunar. Şimdi bu eleştiriyi ana hatlarıyla kısaca açalım.

Max Horkheimer 1940 yılında kaleme aldığı "Felsefenin Toplumsal İşlevi" isimli makalesinde felsefenin kesin bir tanımının verilemeyeceğini, bunun mümkün olmadığını belirtir (2005a: 466). Platon'u ve Kant'ı otorite kabul eden bir düşünür, felsefeyi kendi meşruluğu, kendine özgü araştırma alanı ve özgül bir nesnesi olan kesin bir bilim olarak düşünürken; Bertrand Russell çizgisinde olanlar, felsefenin ödevinin mantıksal çözümleme veya onu izleyen mantıksal bireşim olduğu fikrini savunmaktadır (Horkheimer, 2005a: 466-7). Düşünce tarihinde ayrıca, felsefenin amacının düşüncelerimizi ve eylemlerimizi estetik bir düzene sokmak olduğunu söyleyenlerin, felsefenin bilime değil sanata yakın olduğunu göstermeye çalışanların sayısı da azımsanamayacak derecededir (Horkheimer, 2005a: 467). Felsefe hakkındaki bu görüş ayrılıkları, sadece felsefenin genel karakteri hakkında değil aynı zamanda felsefenin genel karakteristik yapısı, içeriği, ilgi alanı ve yöntemi hakkındadır. Bilimlerin tavrı ise bu noktada felsefenin durumundan oldukça farklıdır. Horkheimer'a göre "her bilimin önde gelen temsilcileri, nesne ve yöntem hakkında az ya da çok görüş birliği içindedirler. Buna karşılık felsefede bir okulun bir başka okul tarafından çürütülmesi genellikle onun tümüyle reddedilmesini, belli başlı öğretilerinin temelden yanlış kabul edilip olumsuzlanmasını içerir" (2005a: 468). Bu özellik, felsefenin sınırsızlığının ve belirsizliğinin işaretidir. Felsefenin tanımı yoktur. Felsefeyi tanımlamak, onun söyleyeceklerini açıkça sayıp dökmekle birdir (Horkheimer, 1998: 171). Onun tam bir

tanımının verilemeyeceğini söylemek, elbette felsefenin tarihsel koşullardan bağımsız olduğunu söylemekle eşdeğer değildir. Kuşku götürmez ki felsefe de diğer bilimsel etkinlikler gibi toplumsal ve tarihsel koşullara, bu koşullar çerçevesinde belirmiş örgütlülüklere ve kurumsallaşmalara bağımlıdır. Ancak felsefenin varoluşu, hiçbir şekilde kabul edilmiş tek bir içerik, ilgi ve yöntem çerçevesinde sınırlan(a)mamaktadır. Bu belirsizlik felsefeden duyulan korkunun temel nedenidir. Duyulan bu korku nedeniyle, günümüzde, salt teorik bir etkinlik olarak değerlendirilen felsefe, uygulamanın *theoria* karşısındaki üstün konumunun yaratmış olduğu hegemonik çerçeve aracılığıyla bilim dünyasından dışlanmıştır. Bu dışlanmanın temel gerekçesi onun birtakım kalıplara yerleştirilememesi, dolayısıyla ne zaman ne yapacağının belirlenememesidir. Bilim dünyasında uygulamanın üstün konumunun ve bu konumun yaratmış olduğu problemli yaklaşımların aşılabilmesinin biricik yolu felsefenin "eleştiri" özelliğinin toplumsal işleviyle yeniden ilişkilendirilmesidir. Böylelikle felsefi düşünce bilim dünyasında yaşanmakta olan bu duruma direnç gösterebilir. Bu yüzden felsefe, toplumsal işleviyle bir an önce buluşturulmalıdır. Felsefenin, günümüz koşulları açısından değerlendirildiğinde, tarihsel rolü budur. Onun toplumsal olanla kurduğu bağ, gerçekliğin olumsuzlanmasına dayanmaktadır. Gerçekliği olumsuzlamak ona direnmektir. Felsefe gerçekliğe direnir. Bu direniş aynı zamanda onun yaratıcı olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Çağımız filozoflarından Gilles Deleuze'e göre filozofun temel özelliği yaratıcı oluşudur, filozof bir kavram yaratıcısıdır: "Filozof kavram dostudur, kavram üretme gücünü içinde taşır. Bu, felsefenin basit bir kavram oluşturma, keşfetme, üretme sanatı olmadığını söylemek demektir; çünkü kavramlar ille de birtakım formlar, ürünler ya da keşifler değillerdir. Daha zorlu bir tanımla felsefe kavramlar yaratmayı içeren bir disiplindir. (...) Daha doğrusunu söylemek gerekirse, kesin anlamda kavram yaratmak yalnızca felsefeye ait olsa da; bilimler, sanat ve felsefeler, hepsi birden yaratıcıdır. Kavramları yaratmak gereklidir çünkü onlar, gök cisimleri gibi tamamlanmış olarak bizi beklemezler" (2004: 14-15). Kavram yaratmak eleştirmek demektir. Eleştirmek ise gerçeklikle çatışma içinde olmak, onu olumsuzlamaktır. Kavram ve gerçeklik arasında kapanmayacak o boşluktan, felsefe, yorum ile beslenir. Kavram ve gerçeklik arasındaki gerilim yoruma olanak tanır. Yo-

rum, ikili arasındaki boşluğun yaratmış olduğu gerilimden doğar. Adorno, Nietzsche'yi takip ederek kavramların işaret ettikleri süreci kapsamak için yeterli olmadıklarını/olamayacaklarını ve gösterdikleri "gerçekler" karşısında kifayetsiz kalacaklarını söyler (1989: 267). Bir başka deyişle, kavramlar gerçeklik karşısında her zaman eksik kalacaklardır (Çiğdem, 2006: 50). Eksik kalma durumu kavramların sürekli sorgulanmasının ve yaratılmasının, bir başka deyişle yorumun önkoşuludur.

Felsefenin gerçekliğe direnişi, kavram-gerçeklik ilişkisinin geriliminden ve felsefeye içkin olan eleştirel olma özelliğinden kaynaklanır. Felsefenin eleştirisi insanların eylemlerinin ve amaçlarının, kör zorunlulukların ürünü olmadıkları düşüncesinden beslenir. Ne bilimsel kavramlar ne de toplumsal yaşam biçimleri, ne egemen düşünme biçimleri ne de egemen ahlak, gelenek, görenek ve töreler alışkanlıkla alınmamalı, eleştirmeden uygulanmamalıdır (Horkheimer, 2005a: 470). Felsefe geleneğin eziciliğine ve boyun eğ(dir)meye karşıdır. Felsefe, bilincin ışığını doğalcılığa yöneltir. "Bilincin ışığı bu yolla doğal, değişmez ve sonsuz görünecek denli derinlere kök salmış insani ilişkilere, yaşam tarzlarına ve tepki biçimlerine düşer" (Horkheimer, 2005a: 470). Gerçekliğe teslimiyeti değil gerçekliği dönüştürebilme iradesini besleyen damar da budur. Bilincin doğalcılık üstüne bu ani çöküşü soru sorarak gerçekleşir. Zygmunt Bauman *Siyaset Arayışı* adlı eserinin girişinde soru sorma sanatını unutan ya da bu sanatın kullanılmaz hale gelmesine izin veren hiçbir toplumun sorunlarını çözme noktasında başarılı olamayacağını belirtir ve ekler: "Bana kalırsa sorularda pek yanlış olmaz; cevaplardır yanlış olabilecek olan. Ama şuna da inanıyorum: Soru sormaktan kaçınmak verilebilecek bütün cevapların en kötüsüdür" (2000: 14-15). Bir etkinlik olarak felsefenin de sorunlar ve cevaplar oyununa dahil olduğu yer burasıdır. Felsefe, sorma edimi bağlamında hem soruyu gerekli kılar hem de sorunun kendisi felsefeyi gerektirir. Felsefenin sorumlulukla yerine getirmesi gereken rolü bu aşamada belirir. Felsefe, dünyayı değiştirme çabalarının yenik düştüğü zamanımızda dünyayı yeniden anlama çabasının en önemli araçlarındandır. Yeniden anlama ve yorumlama çabası soru sormayı gerektirir. Soru sormadan anlamak, anlama olmadan da soru sormak olanaksızdır. Anlama çabası, felsefenin, gerçeklik karşısında boyun eğmesi anlamına gelmez. En azından hiçbir anlama ve

yorumlama çabası Karl Marx'ın Feuerbach üzerine on birinci tezinin ardından gerçeklik karşısında edilgen kalarak kendisini sakatlayamaz. Anlama ve yorumlama, teslimiyetçi faaliyetler değil aksine dönüştürücü ve kurucu faaliyetlerdir. Dönüştürücü olmasının ötesinde anlama Gadamer'in de vurguladığı gibi varoluşsal bir nitelik taşır. Anlamanın ontolojik boyutu ile epistemolojik boyutunun kesiştiği noktada, yani ben'in ben-olmayan ile ilişkilendiği aşamada felsefenin dönüştürücü faaliyeti başlar. Bu faaliyet aşaması aynı zamanda *theoria* ile *praksis*in buluşma noktasıdır. Bir *theoria* etkinliği olarak felsefe eleştiri aracılığıyla değiştirir ve dönüştürür. Eleştirmek dönüştürmektir. Felsefenin toplumsal işlevi eleştirel düşüncenin açındırılmasından kaynaklanmaktadır. Felsefe, dünyaya aklı getirmek doğrultusunda yöntemli ve inatçı bir çabadır; felsefenin nazik ve tartışmalı konumunu belirleyen budur (Horkheimer, 2005a: 480). Teori ve pratik, eleştirellik üzerinden gerçekleşen bu dönüşümde iç içe geçer. Eleştirel *düşünme* "eylem"dir. Eylem salt bir uğraş değil ayrıca düşünmenin kendisidir. Bu yüzden "eylem, düşüncenin bir ilavesi, salt bir öte yanı olarak kavranamaz, her yerde kuramın içine girer" (Horkheimer, 2005d: 182). Ondan koparılamaz. Aynı bağlamda düşünme de eylemin temelidir. Eylem ve düşünme arasında bir öncelik sonralık ilişkisi veya hiyerarşik bir ilişki yoktur. İkisi eşzamanlı gerçekleşir. Paulo Freire'nin söylemiş olduğu gibi; "Düşünme" ve "eylem", bu ikisi öylesine radikal bir etkileşim içindedir ki biri kısmen feda edilecek olsa, öteki dolaysızca zarar görür (1970: 64).

Eleştirel düşünme bilimin krizine yönelmelidir. Ancak bilimin krizi salt bilim içi bir mesele değildir. Bu kriz, genel bir krizin parçasıdır. Genel kriz toplumsalın krizidir. Horkheimer'a göre bilimde yaşanan bunalım toplumsal bir bunalımın dolaylı bir uzantısı olduğu için bilim ve toplum büsbütün ayrı yapılarmış gibi düşünülemez. Horkheimer'ın kriz anlayışı böylelikle bilim ve toplumu birbirleriyle ilişkilendirmeye çalışır. Bu yolla, yaşanmakta olan bu kriz hem bilimsel toplulukların bir iç meselesi olarak hem de bilimsel topluluğun üyesi olduğu toplumsal yapının taşıdığı bir sorun olarak görülebilir; çünkü "düşünsel ve toplumsal sorumluluklar, bilimsel ve akademik ilgiler ve onların toplumsal vargıları arasındaki ilişkiler, toplumsal bir bağlam tarafından çevrilmiş durumdadır" (Çiğdem, 2004: 19). Bu toplumsal bağlamın niteliği ister istemez çevrelediği ilişkiler ağının özelliklerini de belirler.

Eğer bu nitelik daha çok yıkıcılığa işaret etmekte ise, toplumda ve toplumsal yapıda yer alan bilimsel etkinliğin kendisinde kriz yaşanmaktadır denilebilir. Horkheimer, bu kriz durumu ile çok önceleri yüzleşmiş, kendisini böyle bir tarihsel aşamada bulmuştur:

> "Bilim, genel iktisadi bunalımda (krizde), toplumsal zenginliğin çok sayıdaki unsurundan, amacını yerine getirmeyen bir tanesi olarak belirir. Bugün toplumsal zenginlik, daha önceki dönemlerdeki düzeyinin çok üstüne çıkmıştır. (...) Toplum, günümüzdeki haliyle kendi içinde gelişen güçlerden ve kendi çerçevesi içinde yaratılan zenginlikten gerçekten yararlanabilecek durumda değildir. Bilimsel bilgiler de, başka türden üretici güçlerin ve üretim araçlarının yazgısını paylaşır: Uygulanma dereceleri, yüksek gelişim düzeyleriyle ve insanların gerçek gereksinimleriyle büyük bir ters orantı içindedir (1989a: 53)."

Bilimin krizi toplumsal ve tarihsel koşullardan her ne kadar ayrı düşünülemez ise de toplumsal dinamiklerin ve süreçlerin yapısı oldukça karmaşık ve kimi zaman tam ve seçik olarak belirlenemeyecek durumda olduğundan bilimin bu krizi basit anlamda toplumsal bir krizin doğrudan yansıması olarak değerlendirilemez. Böyle bir değerlendirme bilimin krizini kendi iç dinamiklerinden soyutlamak ve problemi aşırı determinist bir bağlamda ele alarak mekanikleştirmek anlamını taşır. Sorunları mekanik olarak kavrayan bir yaklaşımın krizden çıkış umutlarını da mekanik çözümler besler ki bu da krizin aşılmasına değil derinleşmesine yol açar. Bu noktada söylenmesi gereken bilimin içinde bulunduğu bunalımın toplumsal bağlamdan ayrı düşünülemeyeceği ve bilimin bunalımının aşılabilmesinin yolunun toplumsalın krizinin de aşılması gerektiği düşüncesiyle eşzamanlı gitmesi gerektiği fikridir. Bu fikrin yaydığı düşünce krizin toplumsal bağlamından koparılmaması gerektiği hatta krizin kendisini krizin hem özneleri hem de nesneleri olan faillerden de ayrı düşünülmemesi gerektiğidir. Ancak bu düşünceye eşlik etmesi gereken diğer bir önemli nokta bilimin kendisinin öznel koşullarından kaynaklanan sorunların da bilimin yaşadığı bunalımda payı olduğudur. O halde eleştiri hem topluma hem de bilime yönelmeli, ikisinin birlikteliğinde ve birlikteliğiyle örülmelidir.

Toplum eleştirisi yapacak olan felsefe, eleştirel toplum felsefesidir. Horkheimer, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün çalışmalarının toplum eleştirisine yönelmesi gerektiğini "Top-

lumsal Felsefenin Bugünkü Durumu ve Bir Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün Görevleri" başlıklı açılış konuşmasında ortaya koyar. Toplumsal felsefe, Horkheimer'a göre, insanların durumunu tekil bireyler olarak değil, bir topluluğun parçaları, bir toplumun üyeleri ve failleri olarak yorumlama çabasıdır (Horkheimer, 1989b: 25). Konusu da, "her şeyden önce, ancak insanların toplumsal hayatıyla bağıntılı olarak anlaşılabilecek olgulardır: devlet, hukuk, ekonomi, din, kültür, kısaca insanlığın bütün maddi ve tinsel kültürü" (Horkheimer, 1989b 25). Eleştirel felsefe her ne kadar bu inceleme için gerekli olsa da yeterli değildir. Eleştirel felsefenin, bu incelemeyi yaparken ilişkide olması gereken bir toplum teorisi olmalıdır. Bu aşamada sosyolojik bakışın desteği kaçınılmazdır. Bu bakış toplum bilimlerine ilişkin her teorik açılımı sahiplenemeyecek olan eleştirel felsefenin işbirliği için yöneleceği eleştirel toplum teorisinin bakışıdır. Teori-pratik ilişkisini yeniden kurma amacını taşıyan felsefi proje ancak eleştirel toplum teorisi ile birlikte gerçekleşebilir. Eleştirel toplum teorisi toplum felsefesi ile amaç paydasında kesişir. "Eleştirel toplum teorisi, eleştirel felsefe ve toplum biliminin niyetlerini paylaşır ve bu ikisi arasında bir yere yerleşir" (Benhabib, 2005: 20). Eleştirel toplum teorisi, toplumun bütününü inceleme ve bu bütünlüğü bilimsel bir biçimde anlama niyetini kendi içinde barındırır. Bu bütünlük eleştirel kuramın kendisini de kapsamaktadır. Başka bir ifadeyle bilimsel üretimin kendisi araştırdığı bütünün bir parçasıdır. Kuramın kendisi araştırma nesnesi olan toplumsal bütünlüğe bağımlıdır. Toplum değişip dönüştükçe kuram da değişmek ve dönüşmek durumundadır. Aynı şekilde kuram da bağlı olduğu toplumu değiştirir ve dönüştürür.[8] Eleştirel toplum kuramı toplumsal alanla doğrudan bağlantılıdır. Bu işbirliği, Horkheimer tarafından şu şekilde ifade edilir:

> "Eleştirel toplum teorisi (...) insanları kendi tarihsel yaşam süreçlerinin yaratıcıları olarak bir bütünlük içinde konu edinmiştir. Bilimin başlangıç noktasını oluşturan mevcut ilişkiler, olasılık yasalarına göre soruştu-

---

8. Dolayısıyla toplumsal değerleri yaratmanın aracı olması, yani üretim yöntemleriyle düzenlenmiş biçimde elimizde bulunması bakımından kuramın yapısal olarak bağlı olduğu bilimsel faaliyetin kendisi de toplumsal bir öğe, hatta toplumsal yaşamı belirleyici niteliğe sahip önemli bir üretim aracıdır (Horkheimer, 1989a: 52). Bilim, bir üretim aracı olarak bütünün parçası olmasına ve toplumsal dinamiklerden birini oluşturmasına karşın kendine özgü karakterinden de sıyrılamaz ve koparılamaz.

> rulacak ve öngörülecek basit birer veri diye değerlendirilmez. Her bir verili olan, yalnızca doğaya değil, aynı zamanda insanın bu verili olan üzerindeki gücüne de bağlıdır. Nesneler, algılama tarzı, sorulan sorular ve yanıtların anlamı, insani etkinliğe ve insani gücün derecesine tanıklık eder. (...) (Eleştirel teori) insanın sürüp giden yaşamında, kendi değerini gösteren basit bir araştırma hipotezi değildir; bu teori insanların tarihsel çabası ve gücü için temel bir unsurdur (Horkheimer, 2002: 244)."

Her bilimsel kuramın kendi araştırma alanına uygun olarak bir doğa, toplum veya insan tasarımı vardır. Biçimsel olarak her zaman açıkça ortaya konmayan bu tasarımlar değişik kuramsal perspektiflerin üzerine oturdukları temellerdir. Bir başka deyişle her kuram, kuram yüklüdür. Her toplum kuramının bir toplum tasarımı üstünde temellenmesi, her kuram gibi eleştirel toplum kuramının da toplum ontolojisinden beslendiğinin işaretidir. Eleştirel toplum teorisinin benimsediği toplum tasarımının üç önemli özelliği vardır. Birincisi eleştirel toplum teorisi, toplumu tabiata indirgemez. Toplumun tabiata indirgenmemesi gerektiği düşüncesi eleştirel toplum teorisinin doğalcılık eleştirisinin bir göstergesidir. Toplumu tabiata indirgeyen görüş toplumu bireyin doğal ihtiyaçlarının karşılanmasının bir aracı olarak görür. Oysa toplum, sadece insanın doğal ihtiyaçlarının karşılanmasının mekanik bir aracı değildir. Toplumu doğalcı bir yaklaşımla tanımlayan anlayış bireyi değişmez bir insan doğası varsayımına bağlı kalarak ele alır ve bütün toplumlardaki ve tarihsel dönemlerdeki insan ihtiyaçlarının benzer hatta aynı olduğunu savunur. Oysa ihtiyacın kendisi de tarihseldir ve bu değişen ihtiyaçlar reçetesi farklı koşullarda ve farklı toplumsal bağlamlarda farklı toplum tipleri tarafından kurumsallaştırılır (Çiğdem, 2006: 42). İkincisi eleştirel toplum teorisi, toplumu kuran öğelerin neredeyse özsel olarak verili sayılması, dolayısıyla "sosyo-tarihsel ya da tarihsel-sosyo herhangi bir araştırmanın geçersizleştirilmesi veya toplumsal kökenin, tarihin bütününe yapıştırılan bir erek" (Çiğdem 2006: 42) aracılığıyla izahına karşıdır. Eleştirilerin hedefi olan tarihsici yaklaşım toplumu tarih ile ilişkilendirir; fakat bu ilişkilendirme, varılması gereken nihai bir amaç çerçevesinde sunulduğundan toplum ile tarih arasında kurulan bu önemli bağ daha kuruluş aşamasında anlamsızlaşır ve çözülür. *Telos* yüklü tarih açıklaması, tarihsel sürecin zaten ve kaçınılmaz olarak başlangıçta öngörü-

len bir sondan denetime alındığı bir belirlenmişliği öngörür. Bu belirlenmişlik, tarihin içine işlemiş olan mantıksal zorunluluk yasalarınca düzenlenmiştir. Toplumun kuruluşu, bu kuruluşun daha başından verilidir. Bu anlamda, aslında tarihsel değişmenin kendisi ile çelişen kendi içinde sabit ve değişmeyen bir öz taşıdığı düşüncesi toplum sorununa eşlik eder. Tarih ve toplum arasındaki ilişki, "tarih nedir?" sorusuyla açığa çıkar. Bu soru "toplum nedir?" sorusuna doğrudan bağlıdır (Carr, 1996: 13 ve 156). Bu ilişkinin önemini kavrayan eleştirel toplum teorisi toplum tasarımını tarih ile ilişkilendirir. Ancak bu ilişki tarihin sonu tezi ile kurulmaz. Eleştirel toplum teorisi, toplumu öncelikle bir sürecin ürünü olarak kavrar. Hatta toplum, sürecin kendisidir, başka bir deyişle, toplum, geçmiş için *sözde* bir tamamlanmışlık, gelecek için ise bir tamamlanmamışlıktır. Dolayısıyla toplumu değişmez bir ereğe göre ve bu ereğin bir izdüşümü olarak ebedi bir birliktelik ya da kusursuz bir gerçeklik resmi olarak kavramsallaştırmak doğru bir kavrayış değildir. Toplum, insani birlikteliğin nihai bir formu değildir ama tarihsel bir formudur. Bu tarihsel formu belirli bir "erek" kategorisi çerçevesinde nihai olarak sunmak, doğalcılaştırmak veya ebedileştirmek doğru değildir, toplum ve tarih resmi bu tarz bir sunuşta çarpıtılmıştır. Son olarak da eleştirel toplum teorisi, toplumu bireylerden tamamıyla bağımsız, bireylerin dışında bir gerçeklik olarak görmez. Durkheim'ın sosyolojik perspektifinden beslenen dışsal gerçeklik anlayışına göre (Durkheim, tarihsiz: 43, 44, 49 ve sonrası), toplumsal gerçeklik, bireyin dışında ve çoğu zaman da bireyin karşıtında yer alan olgular toplamıdır. Bu yaklaşımda bireyin, toplum ile kurduğu ilişki dışsal bir ilişkidir. Bu yolla toplumsal olan kendinde bir varlık olarak tanımlanır ve topluma, bireylerden bağımsız kendinde bir değer atfedilir. Oysa eleştirel kuram, toplumu dışsal bir gerçeklik olarak tanımlamaz. Toplum, "Adorno'ya göre tek tek kişileri çepeçevre kuşatan, onların hareket alanlarını yok sayan ve her birey için kader olan bir dış gerçeklik değildir. O, toplumsal kurumların, normların ve düzenliliklerin potansiyel baskılarını kabul etmekle beraber buna rağmen toplumsal olarak sevk ve idare edilmiş ve biçimlenmiş insanların yine de toplumsal öğelere tepkide bulunabileceğini iddia eder" (akt. Soykan, 2000: 61, ayrıca bkz. Adorno, 1989: 267-270). Bu da toplumsal sürecin diyalektiğini, toplumsal süreçteki oluşumların ve etkileşimlerin ne kadar karmaşık yapılara sahip

olduğunu gösterir. Toplum, bireyler için bir kader ve onlara dışsal olarak konumlanmış doğal bir "şey" değildir. Toplum ve birey birbirlerinden ayrılamaz, onlar karşıt değil birbirlerine gerekli ve birbirlerini tamamlayıcıdırlar (Carr, 1996: 39). Toplumsal olgular insanların irade ve tasarımlarının ürünüdürler. "Toplum" tasarımlanmış bir öznedir, gerçekliği kendinde değil, onu tasarlayarak var edenlerde yatar (İnsel, 2006: 10). Bu nedenle toplumsal gerçeklik bitmiş ve tamamlanmış bir ürün değil, bir oluşum süreci halinde ele alınmalı ve değerlendirilmelidir. Bu da toplumu statik değil dinamik bir süreç olarak ele almayı gerektirir.

Yukarıda saydığımız üç özellik ile temellendirilen toplum tasarımı üstüne eleştirel toplum teorisi inşa edilir. Bu tasarımın bize gösterdiği toplumsal yapıların değiştirilebilir nitelikte olduğudur. Eğer toplum tabiata indirgenemez ise, toplumsal ilişkiler bireylere dışsal olarak konumlanmış doğal ilişkiler ve toplum, insani birlikteliğin tarihteki nihai bir formu değil ise, bu şartlarda toplumsal süreçler, dinamikler, ilişkiler ve yapılar tarihsel ve sürekli değişebilir olduklarından dönüştürülebilir niteliktedir. O halde, eğer toplum incelemesi yapan eleştirel kuram topluma bağımlı, toplumsal ve tarihsel koşullar değiştikçe değişebilir özellikte ise, kuramın yer aldığı bilimsel faaliyet de dışarıdan gelen müdahalelere açık demektir. Bu da bir anlamda, bilimsel etkinliğin özellikle de araştırma nesnesinin yapısı doğa bilimlerinden oldukça farklı olan toplum ve insan bilimlerinin bir *telos*u olmadığı anlamına gelir. Yalnız hemen belirtmeliyim ki burada kullanılan *telos* sözcüğü geniş anlamda kullanılmamaktadır. Eğer bu kavramı geniş anlamda, yani herhangi bir erek ya da amaç olarak anlıyorsak, her bilimin kendi dinamiklerine uygun olarak bir *telos*u olduğu açıktır. En azından bilimsel alanda çalışanların kendi pratiklerine uygun gördükleri erekler ya da amaçların olduğunu kuşkusuz kabul etmek gerekmektedir (Keskin, 2001: 239). Öte yandan kavramı burada kullandığım anlamda, spesifik felsefi anlamında ele alırsak, yani *telos*un bir pratiğin ya da sürecin varacağı nihai bir erek olarak tanımlandığı ve bu tanıma bağlı olarak, ereğin, pratiğin ya da sürecin özünü belirleyen ve sınırlarını çizen bir statüye sahip bir konumda olduğunu varsayarsak söz konusu etkinliğin de bu *telos*un belirlediği içsel bir mantığa göre ilerleyen, yani teleolojik bir sürece işaret eden bir kavram olduğunu kabul etmek zorunda kalırız (Keskin, 2001: 239). Böyle bir bakış açısında ise

bilimsel faaliyet olumsallık taşımaz. Bilimsel pratikleri bu şekilde tarif eden özselci tutum, bilimi tarihsel koşullarından bağımsız olarak, neredeyse a priori bir biçimde nesneleştirir (Keskin, 2001: 239). Oysa ampirik olarak da tespit edilebilecek iki durumla bu tutumu eleştirmek ve kabul etmemek mümkündür: "Birincisi insan ve toplum bilimleri, sorduğu sorular, kullandığı yöntemler ve kapsadığı alanların gösterdiği değişiklikler açısından tarih içinde evrilen bir şey; ikincisi bu evrim içsel bir mantığa göre gelişen, dışarıdan gelen müdahalelere karşı özünü muhafaza eden ve olumsallık göstermeyen bir süreç değil" (Keskin, 2001: 239-240). Bu durumda, sorulacak soru eleştirel kuram aracılığıyla ne tür müdahalelerin insan ve toplum bilimlerine, bu bilimsel pratikleri gerçekleştiren bilimsel topluluklara önerilebileceğidir. Toplum ve insan bilimlerinin eleştirisi için geçerli olabilecek bu önerilerin eleştirel teori ile bağlantısı/ilişkisi nedir/nelerdir? Bu soruların yanıtlarını bilimsel etkinlik içindeki önem bağlamları açısından iki kavrama odaklanarak vermek mümkün: "Kuram" ve kuramın eleştirel düşünme ve refleksiyon ile ilişkisi bağlamında "akıl" kavramlarına.

Horkheimer, "Eleştirel ve Geleneksel Kuram" isimli makalesinin giriş kısmında kuram kavramını ele alır ve geleneksel olarak adlandırdığı kuramın eleştirisini sunar. Ona göre "bildik bilimsel araştırmalarda 'kuram', bir çalışma konusu üzerine, içlerinden bazılarından diğerlerinin türetilebileceği biçimde birbirleriyle bağlantılı olan önermelerin bir toplamı olarak kabul edilir" (Horkheimer, 2005b: 339). Bir kuramın geçerliliği, türetilen önermelerin gerçek olaylarla örtüşüp örtüşmediğine bakılarak anlaşılabilir. Gözlem sürecinde deneyim ile kuram arasında çelişkiler varsa, bunlardan birini ya da diğerini gözden geçirmek ve tekrar değerlendirmek gerekir (Horkheimer, 2005b: 339). Bu tür bir algılayışta kuram ile deneyimi karşılaştırma çabasının sürekli diri tutulması, kuramı gerçeklik karşısında her zaman bir hipotez konumunda bırakmaktadır (Horkheimer, 2005b: 339).

Kuramın, bir bilimin kendi içinde kapalı önermeler sistemi olarak tanımlanmasının uzantısı olarak bilim de kuramsal çalışmadan doğan, sistematik bir düzen içinde belirli bir nesneler evreninin tanımlandığı belirli bir önermeler evreni veya dizgesi olarak tanımlanmaktadır (Horkheimer, 2005b: 340-341). Bu bilim anlayışı çerçevesinde şekillenen kuram tanımını Horkheimer

"geleneksel kuram" olarak adlandırır. Doğa bilimleri tarif edilen türden bir kuram modelini benimsemiş ve bu model çerçevesinde bilimsel bir yöntem ve yaklaşım geliştirmiştir. Piyasa değeri dalgalı olan insan ve toplum bilimleri de, çoğu zaman başarılı olmuş doğa bilimleri örneğini izleme çabasında olmuşlardır. Özellikle toplum bilimlerinin doğa bilimlerini taklit etme çabası içinde olan kuramsal faaliyetlerinin merkez üssü doğalcı ya da pozitivist sosyolojidir. Doğa bilimlerinin güçlü deneyci geleneği doğalcı/pozitivist sosyolojide egemendir. Bu yaklaşım toplum biliminin tıpkı doğa bilimlerine benzeyen bir bilim olduğu görüşünü kabul eder. Böylelikle geleneksel toplum teorisinin amacı, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi deney ve gözlem süreçlerine odaklanarak yansız/nötr bir bilim inşa etmektir (Poloma, 1993: 13). Bu amaç çerçevesinde örgütlenen sosyal bilimsel faaliyet doğa araştırmalarındaki özne/nesne ve olgu/değer ikiliklerini toplum araştırmasına taşır. Geleneksel toplum kuramcılarına göre modern felsefe geleneğinin yapıtaşlarını oluşturan düşünce ve varlık, özne ve nesne, olgu ve değer ikilikleri doğal ikiliklerdir. Oysa eleştirel kuramcılar için bunlar arasında oluşan ayrılığın doğal ve mutlak olduğunu düşünmek, bu ikiliklerin birbirleriyle kurduğu tarihsel ilişkileri ve ayrılıkları içindeki diyalektik birliği yakalayamamak demektir. Zaten geleneksel kuramın temel yanılgısı da bu aşamada belirmektedir. Geleneksel kuram matematiksel formel bir mantıkla hareket etmekte, diyalektik mantığı kullanmamaktadır. Horkheimer, formelliğe hapsolarak özne ve nesneyi, düşünce ve varlığı mutlak şekilde ayıran, bunlar arasındaki ayrımları doğal ayrımlar olarak gören kaba materyalizm olarak da adlandırabilecek ve pozitivist gelenekle ortaklaşan düşünceyi kabul etmez. Maddeciliğin pozitivizmle ortak yanı, der Horkheimer, "ikisinin de ancak duyusal yaşantıda verileni gerçek olarak kabul etmesidir. (...) Ama maddecilik, duyuları mutlaklaştırmaz. Var olan her şeyin kendini duyular aracılığıyla ortaya koyma gerekliliği, bu duyuların tarihsel süreç içinde değişmediği veya dünyanın sabit yapıtaşları oldukları anlamına gelmez. (...) Teori, hiçbir zaman bütünüyle duyulara indirgenemez" (akt. Koçak, 1998: 33, ayrıca bkz. Horkheimer, 2005g: 44 ve sonrası). Duyusal yaşantının kendi içinde bile, insan bilincine yansımayan bir özne-nesne etkileşimi sürmektedir; duyular, bu etkileşimin ürünüdür. Horkheimer'ın işaret ettiği nokta, sürecin bu tür kaba ayrımlara izin vermeyecek

kadar karmaşık olduğudur. Horkheimer, özne ve nesnenin özdeş olduğunu savunan metafizik türüne de karşıdır. "Maddeciliğin aksine idealizmin temel postülası, der Horkheimer, kavramla varlığın aslında aynı şey olduğu ve dolayısıyla gerçek hayatta görülen tüm eksikliklerin tinsel düzeyde giderilebileceği inancıdır" (akt. Koçak, 1998: 28, ayrıca bkz. Horkheimer, 2005g). Horkheimer idealizmin bu temel postülasını da kabul etmemektedir. Ancak o, ne materyalizmi ne de metafiziği reddetmez. Diyalektikte, onların her ikisine de yer vardır. Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda dediği gibi: "Düşünce ve varlık gerçekten ayrıdır birbirinden, ama aynı zamanda birlik içindedirler" (2003: 114).

Horkheimer'ın kavrayışında geleneksel ve eleştirel kuramı birbirinden ayırt eden temel hat, kuramın, problemli bir yapısı olan toplumsal gerçekliğin yeniden üretimine yardımcı olup olmadığına veya bunun tam aksine onu yerle bir edip etmemesine göre belirlenir (Thernborn, 2006: 19). Düşünüre göre kuramın ana karakterini belirleyen onun mevcut toplumsal yapıyı eleştirip eleştirmemesidir. Eğer kuram ve malzemesi geleneksel kuramın yaptığı gibi salt bilim içi meseleler olarak kavranır ise böyle bir yaklaşım üstünde yükselen bilimsel faaliyet eleştirel olamaz. Oysa malzemenin kurama etkisi gibi, kuramın malzeme üzerine uygulanması da sadece bilim içi değil, aynı zamanda toplumsal bir olaydır (Horkheimer, 2005b: 346). Bu bağlamda düşünüldüğünde geleneksel kuram mevcut toplumun kendini yeniden ürettiği özel işleyiş süreçlerine yerleşmiştir (Thernborn, 2006: 19). O, "tecrübeyi mevcut toplumdaki yaşamın yeniden üretiminden kaynaklanan sorunlar temelinde örgütler" (Horkheimer, 2005c: 390). Geleneksel kuram bu yolla uygulamalı bilimlerin *theoria* üzerindeki egemenlik mantığının gelişimine denk düşer ve bu hareketi açık olarak destekler. Uygulamalı bilimlerin çelişkisi de bu noktada belirmektedir. *Theoria* etkinliğini içi boş bir etkinlik olarak gören bilimsel yaklaşımın temel çelişkisi bir yandan *theoria* etkinliğini dışlarmış gibi gözükmesi, bir yandan da mevcutta kendisinin beslendiği bir kuramsal geleneğe (yani geleneksel kurama) yaslanarak yükselmesidir. Horkheimer'a göre aslında korkulan kuramın bire bir kendisi değildir. Horkheimer'ın vurguladığı gibi kuramsal olana karşı gelişen düşmanlık "kamusal yaşamda hüküm süren, hakikatte eleştirel düşünceyle bağıntılı olan değiştirici etkinliğe yöneliktir" (2005b: 378).

Geleneksel ve eleştirel kuram arasındaki temel farklılıklar bu kuramların akıl ile kurulan ilişkilerinde de vardır. Geleneksel kuram ile akıl arasında kurulan ilişki eleştirel kuram ile akıl arasında kurulan ilişkiden oldukça farklıdır. Geleneksel kuramcılar bilimsel etkinlikte akla tamamıyla yöntemsel bir rol atfederken geleneksel kuramın yukarıda saydığımız varsayımlarını kabul etmeyen eleştirel kuramcılar, bilimsel faaliyeti, amaçlarla kurulan ilişki üzerinden akıl ile bağlar. Eleştirel kuramcıların akıl ile kurduğu ilişki salt araçsallık üzerinden tanımlanmaz. Nedir araçsal akıl? Araçsal akıl yönteme indirgenmiş akıldır; parçalayıcı, analitik (Horkheimer'a göre analitik mantığın ilkeleri yanlış veya gereksiz değil sadece yetersizdir) ve biçimseldir; şeylerin sadece dış biçimleriyle, görünüşleriyle ilgilenir (Koçak, 1998: 40). Araçsal akıl ile hareket eden kuram geleneksel kuramdır. Sadece görünenin, dile gelenin, deneyimlenenin ve düşünülenin mantığını ve yasalarını keşfetmeye yönelik bir çaba araçsal akla uygun bir çabadır. Akıl, geleneksel kuram anlayışının belirleyici olduğu bilimsel etkinlikte, verileri düzenleme rolünü üstlenir. O, sadece düzenler, sınıflandırır ve çıkarımlar yapar. Akıl, bu tür bir bilimsel etkinlikte faaliyetin amaçlarından kopuk bir konumdadır. Bilimsel faaliyet içinde kendisine yalnızca işlevsel ve araçsal bir statü biçilmiştir. Horkheimer'ın *Akıl Tutulması* adlı eserinde "araçsal akıl" şu şekilde tanımlanır:

> "Akla uygun davranışları sonuçta mümkün kılan kuvvet, özgül içerik ne olursa olsun, sınıflandırma, çıkarsama ve tümdengelim yeteneğidir: düşünme aygıtının soyut işleyişi. Bu tür akla, öznel akıl adı verilebilir; esas olarak, araçlarla ilgilidir; az çok baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur. Araçsal akıl, amaçların kendilerinin de akla uygun olup olmadığı sorusunu bir yana bırakmıştır. Amaçlarla ilgilenecek olduğunda da, daha baştan, bunların da öznel anlamda akla uygun olduğunu, yani öznenin varlığını (bu, bireyin varlığı da olabilir, bireyin hayatının bağlı olduğu topluluğun varlığı da) sürdürmesine hizmet ettiklerini kabul eder (1998: 55)."

Amaçların düşünülmesini bir kenara bırakan aklın, araçsallaşması ile kastedilen aklın nesnelliğini yitirmesidir. Bu nesnellik, aklın kendisine içkin rasyonel amaçların kurgularıyla ilişkilidir. Örneğin Antik Yunan felsefesinde akıl kendisine içkin olan rasyonel amaçlarla bağıntılı iyi yaşam anlayışı ile ilişkide olmuştur.

Aklın içkin anlamda rasyonel amaçlarla örülü iyi yaşam anlayışıyla bağını koparması, *Minima Moralia*'nın Sunuş yazısında Adorno'nun belirttiği gibi, "felsefenin veciz keyfiliklere ve en sonunda unutuluşa terk edilmiş düşünsel bir bölge" haline gelmesini mümkün kılmıştır (2002: 13).

Horkheimer, aklın, araçsal olarak ortaya konmayan, daha yüksek bir kavranış düzeyine "tözel/nesnel akıl" adını verir. Nesnel akıl, öz ile görünüş arasında, özne ile nesne arasında, parça ile bütün arasında bir bağlantı olduğunu görebilen akıldır (Horkheimer, 1998: 56). Bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, bütünlükle arasındaki ilişkidir. Bireysel düşünce ve davranışların ölçütü, sadece insan ve amaçları değil, bu bütünün nesnel yapısı olacaktır. Nesnel akıl fikri, öznel aklı bu bütünlüğün dışına itmeyerek aklı yalnız bireyin zihninde değil, nesnel dünyada da, yani insanlar arası ilişkilerde, toplumsal kurumlarda, doğada ve doğanın görünüşlerinde de var olan bir kuvvet olarak görmektedir. Nesnel/tözel aklın ağırlık verdiği araçlar değil amaçlardır. Horkheimer'a göre, Platon'un, Aristoteles'in felsefeleri ve Alman idealizmi gibi büyük felsefi sistemler, nesnel bir akıl teorisi üzerine kurulmuştur (Horkheimer, 1998: 56). Bu felsefi geleneklerce benimsenen akıl anlayışında "akıl" nesnel ve normatif bir kavramdır. Bunun anlamı şudur: Olması gereken sadece insan zihnindeki bir tahayyül değil, gerçekliğin kendisine içkin bir şeydir, bunun da nesnel anlamda rasyonel bir yaşam biçimini yani iyi yaşamı önerdiği düşünülür (Keskin, 2006: 89).

Sonuç olarak, araçsal akıl eleştirisi ile birlikte giden ve nesnel akla yaslanan eleştirel kuram amaçlara yönelir. Bilim eleştirisinde yapılması gereken geleneksel kuram eleştirisi ile beraber bilimsel faaliyetin amaçlarını iyi yaşam öğretisi ile buluşturmaktır çünkü iyi yaşam öğretisi, bilimin krizinden çıkılabilmesi için bilimsel faaliyetin amaçlarıyla ilgili bize yeni olanaklar sunar. O halde, tüm bu görüşler ışığında yukarıda sorduğumuz soruyu yinelersek eleştirel kuram aracılığıyla insan ve toplum bilimlerine önerilebilecek müdahale olanakları şunlardır: (a) Uygulamanın *theoria* üstündeki egemen konumunun tarihsel ve toplumsal olarak kurulmuş olduğu ve bu konumun değiştirilebilir olduğu bilinciyle, bilimsel faaliyet eleştirilmeli, özellikle bu eleştiri uygulamalı bilimlerin beslendiği doğalcı tutuma/yaklaşıma yönelmelidir; (b) bilimsel etkinlik düşünümsel (refleksif) olmalı, yani içkin eleş-

tiri kendi üzerine de yansımalıdır; (c) insan ve toplum bilimleri kendi tarihsel kökenlerine dönmeli, geleneksel kuram ve uygulamalarının bilinçli bir eleştirisini vermelidir ve (d) bu eleştirel faaliyetlerle, bilim, toplumsal eylem ve pratiklere nasıl müdahale edebileceğini tartışmalı ve bu tartışmaları da daha iyi bir yaşam kurulmasının olanakları üzerine düşünerek gerçekleştirmelidir. Bu aşamada unutulmaması gereken unsur daha iyi bir yaşam arzusunun teleolojik kaygılardan beslenmediğidir. İyi yaşam arzusu bilimsel faaliyetin özüne ait nihai bir erek olamaz, ancak politik bir tercih olabilir.

Bu anlattıklarımız çerçevesinde, çalışmada "eleştiri, toplum ve bilim" başlıkları üzerinden Frankfurt Okulu'nun doğalcılık/pozitivizm[9] eleştirisi ele alınacaktır. Çalışmanın birinci bölümünde Frankfurt Okulu'nun "felsefe" ve "eleştiri" kavramlarına yüklediği anlamlar açıklanacaktır. Bu bağlamda ilk olarak eleştirel teori geleneği düşünürlerinin, felsefenin toplumsal işleviyle Marksist düşünceyi "materyalist kuram" ve "teori ve pratik" kavramları çerçevesinde nasıl ilişkilendirdikleri üzerinde durulacak, daha sonra da *ideologiekritik* ekseninde içkin eleştiri, düşünümsellik ve özgürleşme kavramlarına bakışları ele alınacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümü Frankfurt Okulu'nun toplum anlayışına ve analizine odaklanacaktır. Bu analiz iki temel başlık altında ele alınacaktır. Bu başlıklardan ilkinde toplum ve tarih ilişkisi irdelenecektir. Bu bölümde eleştirel toplum teorisinin toplum tasarımı ve bu tasarımın özellikleri değerlendirilecektir. İkinci olarak kapitalist toplum, birey ve doğa ilişkisi üzerinde durulacaktır. Bu ilişkiyi irdelerken başvurulacak temel kavramlar; otorite, bilim, rasyonalite ve teknolojidir.

Çalışmanın son bölümünde Frankfurt Okulu'nun bilim anlayışı incelenecektir. Bu inceleme için iki kavram tercih edilmiştir: "kuram" ve "akıl." Başka bir ifadeyle, üçüncü bölüm, Frankfurt Okulu düşünürlerinin kuram ve akıl kavramlarına bakış açılarının ayrıntılı bir analizidir. Bu bağlamda ilk olarak Horkheimer'ın, geleneksel ve eleştirel kuram kavramsallaştırmaları üzerinde du-

9. Burada doğalcılık terimi, birbiriyle ilişkili ve birbirini besleyen üç farklı anlamda kullanılmaktadır: İlk olarak farklı nesne türlerini ayırmayarak mevcut tüm olguları aynı tür olgular, *doğal* olgular olarak ele alan anlam; ikinci olarak mevcut olaylara veya olgulara tözsel/değişmez bir nitelik atfeden anlam; üçüncü olarak da düşünce ve varlık, özne ve nesne, olgu ve değer ikiliklerini mutlak olarak ayrılmış *doğal* ikilikler olarak kabul eden anlam.

rulacaktır. Bu çerçevede yapılacak olan pozitivizmin bir eleştirisi olarak "eleştirel kuram"ın epistemolojik ve metodolojik önvarsayımlarının açıklanmasıdır. Bu açıklama yeni-pozitivizm ya da Viyana Çevresi olarak da anılan akımın benimsemiş olduğu ilkelerle eleştirel kuram geleneğinin temel ilkelerinin karşılaştırılması aracılığıyla verilecektir. İlk kısım bu şekilde tamamlandıktan sonra akıl analizine ve tartışmasına geçilecektir. Bu tartışmada araçsal aklın temel özelliklerinin neler olduğu ve tarihsel olarak nasıl kurulduğu gösterilecek ve daha sonra araçsal aklın eleştirisiyle birlikte nesnel akıl kavramı; deney, yöntem ve eleştiri kavramları aracılığıyla ele alınacaktır.

Birinci Bölüm

Frankfurt Okulu ve Eleştiri

"Felsefeye canlılığını veren, yargıladığı şeyden hep kaçan düşüncenin oynaklığıdır."

(Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*)

İnsan ve toplum bilimlerinde gerçekleştirilen çalışma ve araştırmalarda, "eleştirel kuram" kavramıyla sıklıkla karşılaşılmaktadır. Yapısalcılık, postyapısalcılık, postmodernizm, feminist teori vb gibi farklı toplum kuramlarınca özellikle toplumsal sorunlarla ilgili tartışmalarda kullanılmakta olan bu kavram, ilk olarak, 20. yüzyıl Batı Marksizmi tartışmalarında önemli bir yere sahip olan Frankfurt Okulu[1] düşünürleri tarafından dile getirilmiştir. Çekirdek kadrosunda Karl August Wittfogel, Franz Borkenau, Henryk Grossman, Friedrich Pollock, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer, Franz Neuman gibi 20. yüzyılın entelektüel yaşamına yön vermiş isimleri[2] barındırmış olan Frankfurt Okulu, 3 Şubat 1923'te, Frankfurt Üniversitesi'ne bağlı olarak Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü adıyla kurulmuştur. Enstitünün serüveni, geniş mali kaynaklara sahip zengin bir tahıl tüccarının oğlu olan ve kendisini "salon Bolşeviği" olarak adlandıran Felix Weil isimli solcu bir doktora öğrencisiyle başlamıştır.[3] Aslında bu serüvenin teorik altyapısı,

1. Bu adlandırma okulun üyeleri tarafından belirlenmemiş, başka düşünürler tarafından onlara atfedilmiştir (Thernborn 2006: 19).
2. Saydığımız bu isimlerden bazıları enstitünün kuruluş aşamasından itibaren kadroda yer almış, bazıları da 1930'lu yıllarda enstitünün kadrosuna katılmıştır.
3. Weil, Horkheimer'ın enstitü başkanlığı sonrasında yapılan çalışmalara teorik açıdan katılmasa da enstitü faaliyetlerini yürütebilmeleri için üyelerden maddi desteğini hiçbir zaman esirgememiştir. Hatta enstitü üyesi olmayan birçok kişi, üyelerin görüşleri ışığında çalışmaları sırasında Weil'dan destek almıştır.

Marksist kuram ve kategorilerle ilgili olarak 1920'lerin başından beri yapılmakta olan tartışmalarda oluşturulmuştur.[4] Bu tartışmalar sonucunda 1922 yılında gerçekleştirilen "I. Marksist Çalışma Haftası", enstitünün oluşumunun habercisi gibidir. Yapılan toplantılara, "eleştirel kuram" geleneğinin teorik arka planını belirleyecek olan fikirlerin sahipleri –Lukács, Korsch, Weil, Pollock gibi isimler– katılmıştır. Bu süreçte oluşan akademik kurumlaşma çabaları, sonraları Frankfurt Üniversitesi'nin de katkılarıyla resmi bir zemine taşınmıştır. 1923'te resmen kurulan enstitünün başkanlığına, Avusturyalı iktisatçı ve tarihçi ortodoks (geleneksel) Marksist Carl Grünberg gelmiştir. Grünberg, altı yıl sürdürdüğü başkanlık döneminin ardından hastalığı nedeniyle emekliye ayrılmış; ertesi sene Max Horkheimer onun yerine atanarak, enstitünün müdürü olmuştur. Horkheimer, Grünberg'in benimsediği iyimser Kautsky'ci belirlenimci çizgiyi devam ettirmemiş ve enstitünün çalışmalarına farklı bir yön vermiştir. Horkheimer'ın enstitü müdürlüğüne getirilmesiyle birlikte, enstitü artık ekonomik eksenli çalışmaların yanı sıra kültür, psikoloji, felsefe ve sanat alanlarına da yönelmeye başlamıştır (Koçak, 1998: 9).[5]

Bu yönelimin doğmasında, Frankfurt Okulu'nun içinde bulunduğu koşulların ve tarihsel bağlamın önemli bir rolü vardır. Almanya'da '30'lu yıllar, nasyonal sosyalistlerin Hitler'in kumandası altında iktidara yükselişine tanık olmuştur. İşçi sınıfının faşizme verdiği açık destekten dolayı Marx'ın proletaryaya yüklediği "evrensel özgürleştirici güç olma" rolüne gölge düşmüştür (West, 2005: 101). Bu nedenle Almanya'da doğan ve daha sonraları Avrupa'da geniş bir coğrafyaya yayılan faşizm, her zaman Frankfurt Okulu düşünürlerinin temel ilgi alanlarından biri olmuştur. Okul, o dönemdeki ortodoks Marksist akımın yöneliminden fark-

4. Bu tartışmaları organize eden topluluğun en önemli özelliği, herhangi sol bir siyasal partiyle organik bağının olmamasıdır.
5. Bu bağlamda Glyn Daly, Frankfurt Okulu düşünürlerinin entelektüel ilgisini üç başlık altında toplar: "Soyut teoriden çok, tarihsel bağlama temel bir vurgu; çağdaş kapitalizmin yol açtığı kültürel formlarla sistematik bir uğraşı ve bu kültürel formların sonucunda ortaya çıkan yeni sosyal öznellik türlerinin analizi" (2006: 32). Enstitünün geç dönem üyelerinden Adorno'nun asistanlığını yapmış olan Jürgen Habermas da Horkheimer'ın uzun dönem başkanlığı sırasında gerçekleştirilen enstitü çalışmalarının altı başlıkta toplanabileceğini söylemiştir: (a) Liberalizm sonrası toplumların özellikleri. (b) Aile içindeki ilişkiler, toplumsallaşma ve ego-gelişimi. (c) Kitle kültürü. (d) Bastırılmışlığın sosyal psikoloji açısından analizi. (e) Sanat kuramı. (f) Pozitivizm ve bilim eleştirisi (akt. Veysal, 2005: 99).

lı olarak, faşizmi hiçbir zaman kapitalizmin ekonomi politiğinin doğal bir sonucu olarak tanımlamayı yeterli görmemiş; sürekli faşizmin ideolojik, psikolojik ve kültürel boyutuyla ilgilenmiştir. Bu da düşünürlerin mevcut tüm çelişkilerin emek-sermaye ikilemiyle açıklanamaz oluşuna inanmalarıyla ilgili bir durumdur. Gerçi Horkheimer –Ludwig Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'unun kapanış bölümünü hatırlatmak istercesine– *Avrupa ve Yahudiler* başlıklı çalışmasında, kapitalizm hakkında konuşmayanın faşizm hakkında da susması gerektiğini belirtmektedir (1989c: 78) fakat kapitalist üretim modeliyle faşizmi doğrudan ilişkilendiren bu vurgu, onun da Georgi Dimitrov'un faşizm tespitine[6] katıldığı anlamına gelmemektedir.

Bu koşullar, aynı zamanda kapitalizmin yirminci yüzyıldaki yapısal dönüşümünü de gözler önüne sermektedir. Kapitalizm, nihai çöküşün habercisi gibi görünen Büyük Bunalım'dan deri değiştirerek, yeniden yapılanarak ve güçlenerek çıkmıştır. Bu da Frankfurt Okulu teorisyenlerinin "tekelci kapitalizm" ya da "devlet kapitalizmi" adını verdiği kapitalizm türünün, on dokuzuncu yüzyıla ait liberal kapitalizm sınırlamalarını yaygın devlet müdahalesi yoluyla aşma yeteneğine sahip olduğunu kanıtlamaktadır (West, 2005: 101). Kapitalizmin kriz aşma yeteneği, Marksist ortodoksinin özgül iddialarından birçoğunun derin yara almasına neden olmuştur: Sosyalist devrimin Batı'da eli kulağında oluşuyla ilgili kehanetler, artık muhtemel olmaktan çıkmıştır. Birinci Dünya Savaşı'yla açılıp Soğuk Savaş'la kapanan bir çağın ürünü olan Frankfurt Okulu düşünürlerinin yaşadığı bu dönem içinde, kapitalizm, birçok bölgesel kayıp vermesine ve ciddi krizler yaşamasına karşın gücünden çok da bir şey kaybetmeyerek, yeniden yapılanarak, hatta zaman zaman eski gücünün üstüne çıkarak dünyayı değiştirmeye ve dönüştürmeye devam etmiştir. "Can çekişen kapitalizm" teorilerinin, gerçekten can çekişmekte olan eski liberal kapitalizmle birlikte silinip gittiği bir çağdır yaşanan. Rekabetçi kapitalizm, örgütlü tekelci kapitalizme dönüşmüştür. Kendisiyle birlikte emek-sermaye ilişkilerini, işçi hareketini, devrimci teoriyi de dönüştürerek (Koçak, 1998: 7).

---

6. Dimitrov'un Komintern'in 7. kongresinde resmi olarak kabul edilen tarifinde faşizm, "finans kapitalin en gerici, en şovenist, en emperyalist unsurlarının açık diktatörlüğü" olarak tanımlanmaktadır. Ayrıntı için bkz. Dimitrov, 2005.

Frankfurt Okulu'nun düşünsel yönelimlerini ve içinde bulunduğu tarihsel koşulları göz önünde bulunduran Tom Bottomore, enstitünün tarihinde dört farklı dönem olduğunu iddia etmektedir (1989: 9-10): İlk dönem, 1923–1933 yılları arasında yaşanmıştır. Bu dönemde, enstitünün temel ilgisi, daha çok Grünberg tarafından belirlenmiştir. Grünberg döneminde, enstitü çalışmaları güçlü bir deneysel karaktere sahiptir. Bu deneysel karakteri içeren tutum, toplumsal bir bilim olarak Marksizmdir (Wiggershaus, 1995: 26-27). İkinci dönem, nasyonal sosyalistlerin Hitler'in kumandası altında iktidara yükselmesiyle başlayan ve 1933-1950 yılları arasında enstitü üyelerini "kuşatan" sürgün dönemidir. Frankfurt Enstitüsü üyeleri, 1933'te Cenevre'ye ve daha sonra da Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etmeye mecbur kalmıştır.[7] Sürgün döneminde yapılmaya başlanan felsefi, kültürel ve psikolojik çalışmalar, diğer dönemleri de etkilemiştir. Özellikle 1940'lı yıllara kadar enstitü bünyesinde çalışmış olan Erich Fromm'un öncülüğünde, aile ve otorite hakkında yapılan empirik araştırmalarla üyelerin psikanalize olan ilgisi artmış ve bu ilgi başat bir öğe olarak kalmıştır. Üçüncü dönem, 1950'de enstitü üyelerinin birçoğunun Amerika Birleşik Devletleri'nden Frankfurt'a dönmesiyle başlar ve 1970'lere kadar devam eder.[8] Eleştirel kuramın temel argümanları, bu döneme ait birçok eserde açıkça ortaya konmuştur. Özellikle eleştirel kuram geleneği yaygınlaşmış ve bu düşünce akımı Alman entelektüel yaşamında belirleyici olmaya başlamıştır. 1970'li yıllarda başlayan son dönemde ise okulun düşünsel etkisi yavaşça çözülmeye yüz tutmuştur. Adorno'nun 1969, Horkheimer'ın 1973, Marcuse'un da 1979 tarihlerindeki ölümleriyle birlikte, Frankfurt Okulu bir gelenek olarak varlığını ve etkisini yitirmeye başlamıştır. Bu dönemde, "köken olarak kendisini etkileyen Marksizmden geniş ölçüde uzaklaşmış görünmesine rağmen, okulun bazı temel kavramları; Marksist olan ya da olmayan birçok sosyal bilimcinin yapıtlarına girmiş, Marx'ın tarih ve modern kapitalizm kuramlarının yeniden ortaya konan biçimlerinde ve toplumsal bilginin olanaklılığının şartlarının yeniden eleştirisinde özgün bir şekilde Jürgen Habermas tarafından da geliştirilmiştir" (Bottomore, 1989: 9).

7. Bunun nedeni, enstitü üyelerinin hemen hemen hepsinin Yahudi olmasıdır.
8. Herbert Marcuse ve Leo Löwenthal, Amerika Birleşik Devletleri'nden ayrılmamıştır.

Bu çerçevede, okulun ilk döneminde bu çalışmanın konusu olan düşünürlerin temel yönelimlerinin belli bir ağırlığı olmadığından, son döneminde de düşünürler artık yaşamadıklarından dolayı Frankfurt Okulu incelememiz, ikinci ve üçüncü dönemlerde üretilmiş eser ve fikirlere yoğunlaşacaktır. Çalışmanın bu bölümünde ana yönelimimiz, düşünürlerin –özellikle Max Horkheimer, Theodor W. Adorno ve Herbert Marcuse– "felsefe" ve "eleştiri" kavramlarına yüklediği anlamların açıklanmasıdır. Bu bağlamda, ilk olarak, düşünürlerin felsefenin toplumsal işleviyle Marksist düşünceyi "materyalist kuram" ile "teori ve pratik" kavramları çerçevesinde nasıl ilişkilendirdiği üzerinde durulacak, daha sonra da *ideologiekritik* ekseninde içkin eleştiri, düşünümsellik ve özgürleşme kavramlarına bakışları ele alınacaktır.

Geleneksel Felsefenin Eleştirisi ve Eleştirel Toplum Felsefesi

Max Horkheimer, felsefe öğrenimi sırasında üniversiteden hocası Hans Cornelius'un referansıyla gittiği Freiburg'da bir yıl boyunca Edmund Husserl ve Husserl'in asistanı Martin Heidegger ile çalıştıktan sonra çalışmalarını sürdürmek üzere döndüğü Frankfurt'tan sevgilisi Maidon'a (Rose Riekher) gönderdiği 30 Kasım 1921 tarihli mektupta şöyle yazmaktadır: "Felsefe beni ne kadar kavrarsa, kendimi bu üniversitede felsefe denilen şeyden o kadar uzaklaşmış buluyorum. Bakmamız gereken hiçbir şekilde önem taşımayan bilginin formel yasaları değil, yaşamımızla ilgili maddi kanıt ve onun anlamıdır" (Wiggershaus, 1995: 45). Bu satırların sahibi, gerçekten de Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün müdürü olduktan sonra enstitünün görevlerini açıkladığı açılış konuşmasında, temel amaçlarının maddi gerçekliğin yapısı ve bu yapının anlamının çok boyutlu araştırması olduğunu söylemektedir. Yaşamını bu amaca adayan Horkheimer, bu türden bir çalışmanın gerçekleştirilebilmesinin yolunun mevcut felsefi geleneklerin ya da bir başka adlandırmayla geleneksel felsefenin eleştirilmesinden geçtiğini vurgular. Ona göre, geleneksel felsefenin en önemli özelliği, var olan sorunları toplumdan ve tarihten yalıtarak irdelemesidir. Geleneksel felsefe, bu yolla toplumsal sorunları *doğallaştırarak* onların üzerini örtmekte ve insanları güncel sorunlardan uzaklaştırma girişimine yardım ederek, so-

runlu mevcut gerçekliğin hakikat rejimlerine duyulan inancın ve güvenin gerekçelerini üretmektedir. Böylelikle felsefe, yaşanmakta olan toplumsal sorunlar karşısında duyarlı olmayan, mevcut sorunları görmezden gelerek sürekli susan kitlelerin yetiştirilmesine katkıda bulunmaktadır. Horkheimer gibi Adorno da Husserl eleştirisindeki vurgusuna benzer bir şekilde, "1927'de *Varlık ve Zaman*'ı yayımladıktan sonra büyük bir ün kazanan Heidegger'i hedef alarak, 'Varlık' gibi, tamamıyla radikal, ama aynı zamanda temelsiz sorunları, gündeme getirmenin tam zamanının 'bu zaman' olduğuna" işaret eder (Reijen, 1999: 11). Adorno'ya göre bu tür bir yaklaşım, insanların asıl sorunlarını ve aynı zamanda geleneksel felsefenin saklı sefaletini gizlemeye yardım etmektedir.

Eleştiri, Bütünlük ve Somutun Felsefesi

Geleneksel felsefe, çizgisinin temel eksenini belirleyen bu özelliğini iki varsayım üzerinden pekiştirir: (a) Düşünce ve varlık veya kavram ve gerçeklik arasındaki ilişkinin, ya *salt* düşünce/kavram ya da *salt* varlık/gerçeklik ekseninde anti-diyalektik bir yaklaşımla açıklanabileceği varsayımı. (b) Düşüncenin gerçekliği *bütünüyle* kuşatabileceği veya açıklayabileceği varsayımı. Birbiriyle ilişkili bu yaklaşımlara sıklıkla başvuran geleneksel felsefeci, eleştirel bakışa sahip olamaz. Oysa Horkheimer'a göre, felsefeci, yapacağı sorgulamalar çerçevesinde Walter Benjamin'in ifadesiyle "geleneksel felsefeyi yanlış yola saptırmalıdır." Yanlış yola sapan felsefe artık geleneksel değil, eleştirel felsefedir. Eleştirel felsefe, gerçekliği örten değil, onu açığa çıkaran, ona direnen felsefedir (Adorno, 2003: 186). Felsefenin eleştirisi, insanların eylem ve amaçlarının kör zorunlulukların ürünü olmadığı düşüncesinden beslenir. Ne bilimsel kavramlar ne de toplumsal yaşam biçimleri, ne egemen düşünme biçimleri ne de egemen ahlak, gelenek, görenek ve töreler alışkanlıkla alınmalıdır, dolayısıyla eleştirmeden uygulanmamalıdır (Horkheimer, 2005a: 470). Felsefe, geleneğin eziciliğine ve boyun eğ(dir)meye karşıdır. Böylelikle felsefe, ezilenin deneyimine yer açar.[9] Ezilenin deneyimine yer açmak, geleneğin baskıcı karakterini eleştirmek, bu karakter karşısında

---

9. Horkheimer, bununla ilgili olarak, *Akıl Tutulması*'nda şöyle der: "Toplama kamplarının adsız kurbanları, doğmaya çabalayan insanlığın simgeleridir. Bu insanların kendi sesleri zorbalığın darbeleriyle susturulmuş da olsa, felsefenin görevi, onların yaptıklarını işitilebilecek sözlere dönüştürmektir" (1998: 168).

yükselen sesleri dile dökmek demektir. Baskıcı karakter, doğalcılıktan beslenir. Doğalcılık, her şeyi, tüm olup bitenleri, sanki tamamlanmış, olayların öncesi ve sonrası yokmuş gibi gösterir. Artık her şey kaderdir; olmuş bitmiştir, geri döndürülemez bir süreç işlemektedir. Böyle bir yaklaşımda her şey doğallaş(tırıl)mıştır. Tüm olup bitenler, insanın vazgeçilemez yazgısından, belirlenmiş kaderinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden toplumsal felsefe, bilincin ışığını *doğalcılığa* yöneltir. "Bilincin ışığı bu yolla doğal, değişmez ve sonsuz görünecek denli derinlere kök salmış insani ilişkilere, yaşam tarzlarına ve tepki biçimlerine düşer" (Horkheimer, 2005a: 470).

Horkheimer'a göre, bir felsefî bakışın eleştirel olabilmesinin temel koşulu, toplumsal olmasıdır. Ancak toplumsal olanla bağını kurabilen felsefe eleştirel olabilir. Toplumsal felsefenin nihai amacı, insan yazgısındaki değişimlerin felsefi açıdan eleştirel bir şekilde yorumlanmasıdır (Horkheimer, 1989b: 25). Bu yorumlama pratiği, bireyleri toplumsal ve tarihsel bağlamları içinde ele alır. Bu bakış açısında bireyler, toplumdan ve tarihten yalıtılmış bir biçimde ele alınarak incelenmez. Öyleyse toplumsal felsefe –her şeyden önce– ancak somut insanların toplumsal hayatıyla bağlantılı olarak anlaşılabilecek somut olguları soruşturur (Horkheimer, 1989b: 25). Dolayısıyla devlet, hukuk, ahlak, ekonomi, kültür, sanat, din, dil vb öğeler, kısaca insanlığın bütün maddi ve tinsel kültürü, bu soruşturmaya dahil edilmelidir. Horkheimer'ın felsefi soruşturmanın temel niteliğiyle ilgili vurgusu, Frankfurt Okulu düşünürlerinden Herbert Marcuse tarafından da sıklıkla dillendirilmiştir. Marcuse, Heidegger'ci bir Marksist felsefenin inşasına yönelik eserleri arasında gösterilen "Somut Felsefe Üzerine" başlıklı yazısına, felsefi soruşturmanın temel yöneliminin insan varoluşu ve bu varoluşun anlamı olduğunu söyleyerek başlar. Ona göre, felsefenin bir bakıma hem öznesi hem de nesnesi olan insan varoluşu,

> daima belirli bir tarihsel konumda durur. Felsefe tarafından yönelinen özneler ve nesneler soyut, "birbirinin yerine geçebilir (*interchangeable*)" şeyler değildirler; her birey (kendi varlığını içinde koruduğu ve şekillendirdiği) belli bir etkinlik çerçevesinin, (içinde gündelik çevresinin tanımlandığı) belli bir sosyal durumun; belirli doğal ve tarihsel koşulların oluşturduğu temelin üstünde evrilmiş olan insan topluluğunun belli bir durumunun içinde bulunur (Marcuse, 2005: 37).

Geleneksel felsefe, toplumsal sürecin hukuk, ahlak, ekonomi, kültür, sanat, din vb öğelerini soruşturmasına katmaz. Bütün bu canlı alanları dışlayarak kendisine hareket noktası yaratan geleneksel felsefe, toplumsal sorunları yalıtılmış birey kavramsallaştırması üzerinden değerlendirir. Geleneksel felsefenin bireye bakış açısı, eleştirel toplum felsefesininkinden oldukça farklıdır. Örneğin, geleneksel bakış açısı, toplumda bazı kesimlerin zenginlik veya yoksulluk içinde yaşamasını –yani toplumsal eşitsizliği– bu gruplardaki "birey"lerin kendi becerilerinin veya beceriksizliklerinin ürünü ya da sonucu olarak değerlendirir. Bireyin eylemleri, onun toplumsal bağları üzerinden değil de, *sadece* kişisel niyetleri ve arzuları gibi öznel öğeler aracılığıyla tanımlanır. Bu atomistik yaklaşım, bireyleri kapalı devre, özde bağımsız ve ayrı varlıklarmış gibi ele almaktadır (Fay, 2005: 50).

Atomistik yaklaşımın felsefi temelleri, Horkheimer'a göre 17. yüzyılda, kartezyen özne anlayışıyla atılmıştır. Kendi mutlak pozisyonunu açıklıkla savunan "birey"ci yaklaşım, felsefe tarihinde modern öznenin temellerini atarak, çoğu zaman modern felsefe geleneğini inşa ettiği iddia edilen kartezyen düalizmin savunucusu Descartes'ın *Cogito*sundan beslenir. Kartezyen felsefenin başlıca öğretilerinden biri, dünyanın birbirinden bağımsız ve birbirine indirgenemez iki alana, tinsel ve uzamsal töze ayrılmasıdır. Bu öğretiye göre, maddeden kopuk ve insanda sadece dışsal olarak maddeyle bağlanmış olan tin, ancak kendisinden yola çıkarak –saf düşünme yoluyla– geçerli bilgiler üretebilir. Bu nedenle katıksız kesin bilgiye ulaşmak isteyen tin, kendisiyle baş başa kalmalıdır. Kendisinden yola çıkan ve kendisine dönen tinin asıl etkinliği, saf düşünmededir (Horkheimer, 2005f: 87). Descartes felsefesinde saf düşünmenin, tin dışında her şeyden yalıtılmış olarak, bu şekilde kabul edilişinin temelindeki varsayım, dünyanın statik bir yapıda olduğu düşüncesidir (Horkheimer, 2005f: 87). Öyle ki bu statik yapının ana hatları, sabit kavramsal bünyeye girmelidir. Böylece kartezyen felsefenin benimsemiş olduğu bu düşünceler, idealist bir niteliğe bürünerek, kavramla gerçeklik arasında sabit ve insan pratiğinden bağımsız bir ilişkiyi zorunlu olarak varsayar (Horkheimer, 2005f: 88). Bu türden bir anlayış ise öznelerarası toplumsal ilişkilerin değişken yapısının anlaşılmasını imkânsız hale getirir.

Descartes'ın rasyonalist felsefesinin geleneksel karşıtları olarak bilinen İngiliz deneycileri de Horkheimer'a göre bu sorunu çözme noktasında çok etkili olamamıştır. Bunun nedeni, İngiliz deneycilerinin kıta rasyonalizminin bu iddialarına temelde karşılık vermemesi; deneyciliğin tek amacının, deneyim olgularının küçümsenmesine karşı argüman geliştirme çabasını ortaya koymak oluşudur. Bu çabayı ortaya çıkaran temel motivasyon ise on yedinci yüzyılda burjuva üretim tarzının artan bir biçimde gelişmesiyle birlikte, bu yeni dünya düzenine saf düşünme ve kavramsal açıdan erişebilmenin yanı sıra deneyim yoluyla uyum sağlayabilme yetisinin de geliştirilmesi talebidir. Bu bağlamda, doğa ve toplum ontolojisine dair kıta felsefesinde beliren çabaya, İngiltere topraklarında yaşayan bireylerin ayak uydurabilme kaygısı, deneyim üzerinden eşlik etmiştir (Horkheimer, 2005f: 88). İnsanların ve nesnelerin algısal süreçler aracılığıyla yapılan gözlemlerinden çıkarılan sonuçlar, yeni dünya düzeninin perspektifinin farklı bir düzlem ve coğrafyada etkili olmasının önünü açmış, dönemin önde gelen toplumsal gruplarına yol göstermiştir. Rasyonalist ve deneyci okulun hakikat anlayışına yakından bakıldığında, bu ortaklaşma daha açık gözükmektedir. Her iki felsefi çizgide de hakikat,

> kavramlarının tek tek duyu olgularıyla ilişkisi, genelin özelle ilişkisi gibi olan yargılara dayanmaktadır. Ampiristlere göre bu kavramlar duyusal malzemeden oluşur ve içeriksel farklılıkların artan biçimde bir kenara bırakılmasıyla, yani soyutlama yoluyla elde edilirler; rasyonalistlere göre bu kavramlar asli, akılda hazır bulunan birimlerdir. Kartezyenlerin belirttiği üzere, her bireyde, gerçekliğin olayları hakkındaki hakikatler de *a priori* bulunmaktadır; akıl sahibi her varlığa anlaşılır bir biçimde verilmiş olan en yüce yargılardan tek tek bütün bilgilerin ilkesel olarak tümdengelim yoluyla geliştirilmesi gerekir. Ampirist öğretide de her monadın ne olduğu, arı bilinç süreçleri temelinde bilinebilir. Bilgi, bilmenin dışında yer alan ya da ondan temel olarak farklı olan kuvvetlerden bağımsızdır. Bilginin nesneyle ilişkisi, görevi, başarımının sınırları ve en önemli içerikleri, bir defada nihai olarak belirlenebilir ya da en azından sınıflandırılabilir. Sabit bir dünya görüşü, ne denli kuşkucu olursa olsun, gelecekteki tüm özsel şeylerden emin olunduğu için, ana hatlarıyla özetlenebilir (Horkheimer, 2005f: 88–89).

Bu felsefi gelenekler, bilme sürecini kaynakları bakımından farklı ele almış olsalar da, her iki bilme çabası da bilgiyi elde ediliş biçimlerine göre değerlendirmiş ve bilginin niteliğini *toplumsal-*

lıktan ve *tarihsellikten* uzak bir şekilde –ama aynı zamanda ortaya çıktıkları dönemin gereksinmelerine uygun bir biçimde–[10] belirlemiş, bilmenin özne ve nesnesini zaman ve uzam bakımından sabitlemişlerdir. Horkheimer, toplum felsefesinin kuruluş aşamasını, yani bilginin toplumsal niteliğinin vurgulanma aşamasını, bu iki geleneğin dışında kalan bir gelenekte; Alman idealist geleneğinde bulmaktadır. Ona göre toplumsal felsefe, klasik Alman idealizminin gelişim sürecinde belirleyici bir felsefi görev üstlenmiştir. Her ne kadar Kant'ın transendental felsefesi temelinde soyut birey anlayışını barındırsa da Kant felsefesi Hegel felsefesinin yapısal karakterinin kökü/başlangıcı niteliğindedir. Nihai olarak Hegelci sistemin en zorlu aşamaları da bu türden bir toplumsal felsefenin ulaştığı üstün başarılardır (Horkheimer, 1989b: 25).

Kant'ın başyapıtları her ne kadar hukuk, sanat, din ve insanla ilgili felsefi sorunlar içeriyor olsa da, Kant'taki toplumsal felsefe, yalıtılmış özne felsefesinde kökleşmiştir. Söz konusu sorunlarla ilgili varlık alanları da –hukuk, sanat, din vb– özerk akıl sahibi kişinin izdüşümleri olarak anlaşılmıştır (Horkheimer, 1989b: 25). "Kant, rasyonel öznenin bütünlüklü birliğini, her bir kültürel alanın kurucu ilkelerinin biricik kaynağı yapmış; böylece kültürün özü ve örgütlenmesi sadece bireysel dinamikler temelinde spontane egonun temel etkinlik kipleri olarak anlaşılabilir kılınmıştır" (Horkheimer, 1989b: 25–26). Alman idealist geleneğinde su yüzüne çıkan bu öz-bilinç problemini, Kant'ın zeminini hazırladığı özerk akıl ile empirik olanın bir araya getirilmesi düşüncesi ve bu düşüncenin Fichte felsefesindeki uzantıları üzerinden ele alarak soruşturan Hegel ise bilinci, içebakışın zincirlerinden kurtararak çözmüş ve felsefenin temel sorununu tarihin işleyişine kaydırarak, felsefeye tarihsel bakışı eklemlendirmiştir.

Kant'ın, özellikle bilme ve eyleme süreçlerinde özne ile nesnenin varlıkbilimsel anlamda karşılıklı etkileşimi çerçevesinde,

10. Horkheimer'a göre, Descartes'ın düalist yaklaşımı, dönemin ihtiyaçlarıyla bağlantılıdır. Mekanik ve özellikle de matematiksel düşünme biçiminin önemli bir rol oynadığı kartezyen felsefede bütünüyle genelleştirilmiş matematiksel düşünme modeli, o dönemin üretim ilişkileri içinde yer alan sosyal bir grubun ticaret ve manifaktür etkinliği çerçevesinde, yeni doğmakta olan rekabet piyasasında gücünü sağlamlaştırmak ve artırmak için hassas hesaplar yapma ihtiyacına karşılık gelmektedir (2005: 476). Bu iddiasını büyük anlatıyla birleştirmeye çalışan Horkheimer için Descartes'tan beri süregelen "tüm burjuva felsefesi, bilgiyi egemen üretim araçlarının hizmetine koşmak için gerçekleştirilmiş ve yalnızca Hegel ile Hegel'e benzeyenlerin katılmadıkları tek ve büyük bir girişimi" temsil etmektedir (Jay, 2005: 373).

öznenin yapıcı bir tutum içinde olduğunu iddia etmesi, toplumsal eleştirel felsefenin oluşumuna zemin hazırlamıştır. Fakat bu bakış açısı, Horkheimer'a göre toplumsal felsefenin oluşumunda yetersiz kalmıştır. Kant, bilgi teorisinde transendent bakış açısını yadsımış olsa da onun temel düşüncesi içinde yer alan öz-bilinç kategorisi, diğer öz-bilinçlerden ayrı ve bağımsız bir şekilde durmaktadır. Bu nedenle Kant, nesnel bilginin olanaklarının ve sınırlarının *a priori* koşullarını araştırırken, öznelci idealist bir konumda yer almıştır denilebilir. Bu noktada da geleneksel felsefenin varsayımlarından birine hapsolmuştur. Oysa Hegel için tarihte mutlak Tin'in kültürel tözünü gerçekleştiren nesnel Tin'in yapısı –yani sanat, din, felsefe– bundan böyle Kant'ın yapmaya çalıştığı gibi öznenin eleştirel bir analizinden değil, tümel diyalektik mantıktan çıkarsanmaktadır (Horkheimer, 1989b: 26). Tin'in ilerleyişi ve yapıtları, öznenin özerk yapısıyla aldığı özgür kararlarından ve seçimlerinden değil, tarihin mücadeleleri içinde birbirini izlemekte olan başat uluslardan kaynaklanmaktadır. Böylece, kendi asli özellikleri içinde idealizm, Hegel ile toplumsal felsefe halini almıştır. İçinde yaşadığımız kolektif bütünün felsefi kavrayışı, kendi varoluşumuzun anlamına yöneltilmiş bir içebakış veya içgörüdür (Horkheimer, 1989b: 26). Bu da demektir ki, Hegel'e göre öz-bilinç ancak ve ancak diğer öz-bilinçlerle ilişkisi içerisinde, bu öz-bilinçler arasında kurulan diyalektik ilişkinin bir tezahürü olarak, tümelin yazgısının sınırları çerçevesinde var olabilir. Dolayısıyla öz-bilinç ya da özne, böylesi bir yaklaşım çerçevesinde saf, katıksız bir kendilik olarak varsayılmamış olur. Özne, saf bir kendilik gibi görünmesinin ötesinde, özü itibariyle "bütün" içindeki ilişkilerden oluşmaktadır. Gerçeklik bu bağlamda ilişkiseldir ve bu ilişkilerin bir biçimi olarak özne kurulmaktadır. Hegel'in hukuk felsefesine göre, "(...) sivil toplumun her üyesi kendi kendisinin amacıdır; ve bunun dışındaki hiçbir şey onlar için önem taşımaz. Ancak (bu üyeler) başkalarıyla ilişkiye girmeksizin, kendi amaçlarının tamamına ulaşamazlar. Dolayısıyla bu başkaları, toplumun tikel üyesinin amacı için araç teşkil eder. Tikel bir amaç ise başka insanlarla kurulan ilişki aracılığıyla tümellik/evrensellik biçimini alır ve başkalarının esenliğinin gerçekleşmesiyle eşzamanlı olarak elde edilir" (Hegel'den akt. Horkheimer, 1989b: 27). Horkheimer, bu durumu "tikelin kaderinin tümelin yazgısı içinde gerçekleştirilmesi" ifadesiyle açıklar; ona göre bireyin özü ya da

tözsel biçimi kendini kişisel edimlerinde değil, ait olduğu bütünün hayatı içinde dışa vurmaktadır (Horkheimer, 1989b: 26).

Sonuç olarak, Kant–Hegel karşılaştırmasının öz-bilinç kategorisinin ele alınış biçimine dair bizi götürdüğü iki temel yaklaşım vardır. Bunlardan ilki, Kant'ın bireyleri birbirinden ve maddi dünyadan bağımsız kendilikler olarak varsayan özne-merkezli yaklaşımıdır. İkincisi ise Hegel'in bireyler-arası ve bireyler ile maddi dünya arasındaki ilişkinin ancak tarihsel ve toplumsal açıdan anlaşılabileceğini ve bireyin ontolojisi itibariyle ilişkisel bir biçimde –yani başkasının bilinciyle– tümel üzerinden ele alınması gerekliliğini gösteren yaklaşımıdır. Horkheimer, bu yaklaşımlardan ikincisinin, toplumsal felsefenin temel yönelimi olan "bütünlük" kategorisinin teorik arka planını oluşturduğunu düşünmektedir.

Hegel tarafından bilinç ekseninde kurulan öznelerarası fenomenolojik yaklaşım, sonraları Marx tarafından da benimsenerek *tersine çevirme* işlemi üzerinden maddi ilişkiler zeminine taşınacaktır. İnsan doğasıyla ilgili Feuerbach üzerine altıncı tezinde Marx, insan doğasının belirleniminde ve çözümlenişinde toplumsal ilişkiler bütününü ön plana çıkarır. Marx'a göre, Feuerbach dinsel özü,

> *insan özüne (doğasına)* indirger. Ama insan özü, tek tek her bireyde *doğuştan bulunan bir soyutlama* değildir. Bu öz gerçekte *toplumsal ilişkiler bütünüdür*. Gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, dolayısıyla:
> 1. Tarihsel akıştan koparak, dinsel duyguyu kendi içinde sabitleştirmek ve soyut –yalıtılmış– bir insan bireyini öncülleştirmek;
> 2. Dolayısıyla da bu özü ancak "tür" olarak, birçok bireyi doğal bir biçimde birbirine bağlayan içsel, dilsiz bir genel özellik olarak kavramak zorunda kalır (Marx ve Engels, 1992: 22, vurgu bana ait).11

Horkheimer'da da insan doğasıyla ilgili benzer bir vurgu, bireyin karakteri ve ailesi arasında kurulan ilişki çerçevesinde sunulur. Horkheimer'a göre karakter farklılıkları,

> bugün artık bildiğimiz üzere, bilinçli eğitime değil, çok daha fazlasına, çocukluktaki yaşantılara dayanır. Bu yaşantıların dökümü ve onların değişik nedenleri, ailenin değişik toplum sınıflarında tarihin akışı içinde gelişmiş bulunan özellikleriyle olduğu kadar, bireyin ailesinin özel yazgısıyla da belirlenmiştir. Her bireyin kendi doğası vardır; ama bu

11. Çeviride yapılan değişiklikler bana aittir.

doğa bugün bilimsel olarak kavranabilir ölçünün çok ötesinde, *toplumsal olarak koşullanmıştır* (2005: 117f., vurgu bana ait).

Toplumsal felsefenin Alman felsefesi geleneğinde ortaya çıkan farklı versiyonlarının ortak noktası, bireyüstü bir alana, toplumsal alana –yani bütün kategorisine– göndermede bulunmasıdır. Bireyin burjuva toplumunda yaşadığı sorunlar, salt kendi psikolojik durumundan ya da saf bilinç içindeki *eidos*ların çözümlenememesinden kaynaklanan sorunlar değildir. Bu sorunlar, soyut/yalıtılmış bireye bakılarak anlaşılamaz. Ancak somut koşullar içinde yaşamakta olan somut burjuva bireyinin incelenmesi ve çözümlenmesi bize burjuva yaşamı ya da toplumu hakkında bilgiler verebilir. Bu tür bir bilginin elde edilmesinin tek yolu, bireyin sorunlarını bireyüstü yapılara bağlamak, başka bir ifadeyle yalnızca toplumsal bütünlük içinde farkına varılabilecek ve anlaşılabilecek bağlamlara başvurarak soruşturmaktır. Bu tür bir soruşturma, felsefenin en temel problemine geri dönmek demektir. Felsefenin bu en temel problemi, aslında felsefe literatüründeki en temel ilişkiyi bize göstermektedir. Bireyi içinde yaşadığı toplumsal bütünlüğü bağlamında ele almak; tikel varoluş ile tümel Akıl, gerçeklik ile düşünce (İdea), yaşam ile Tin arasındaki karşılıklı ilişkiye dair o eski sorunun yeni başlıklar çerçevesinde tartışılması demektir (Horkheimer, 1989b: 34). Horkheimer, bu çerçevede toplumsal bütünlüğü araştırır ve yeni toplumsal sorunları enstitünün programındaki üç araştırma başlığı altında toplar: (a) Toplumun ekonomik örgütlenişi. (b) Bireylerin ruhsal gelişimi. (c) Toplum yapısındaki hukuksal, kültürel, ideolojik, ahlaki vb değişiklikler (bir anlamıyla bireylerin yaşam tarzlarında görülen tüm değişiklikler) (Horkheimer, 1989b: 33). Asıl mesele, bu üç başlık arasındaki ilişkinin farklı disiplinlerin katılım ve işbirliği çerçevesinde irdelenmesidir. Toplumsal felsefe, bir anlamda bu alanların kesişme noktasını temsil etmektedir.

İşbirliği çerçevesinde yapılacak çalışmalardaki temel amaç, her alanın kendisini daha da uzmanlaştırması değildir çünkü böyle bir uzmanlaşma çabası, kapitalist işbölümünün akademik yaşamdaki yansımasını ifade etmektedir.[12] Yapılması gereken, her disip-

12. Bu noktayı hemen hemen tüm okul düşünürleri vurgulamıştır. Marcuse, mevcut akademik yaşam içindeki bir felsefecinin uzmanlaşmasını eleştirir ve ancak uzmanlaşmayan felsefecinin toplumsal mücadeleler içinde gerçekten rol alabileceğini be-

linin kendi içine kapanarak mevcut sorunları tahakkümü altına alması, dolayısıyla her disiplinin sistemin çizdiği sınırlar çerçevesinde davranarak o sınırları pekiştirmesi değil, aksine itkisini çağdaş felsefi sorunların verdiği, başka alanlarda bireysel olarak laboratuvarlarda yürütülebilecek soruşturmaların, sürekli işbirliği içinde bir araya gelen felsefeci, sosyolog, ekonomist, tarihçi ve psikologlar tarafından birlikte üstlenilmesini örgütlemektir (Horkheimer, 1989b: 32). Kısacası bilim insanlarına düşen görev, kapsamlı felsefi meseleleri en kesin bilimsel yöntemler temelinde izlemek, soruları somut çalışmalar sırasında gözden geçirip billurlaştırmak ve geniş bağlamı –toplumsal ve tarihsel bağlamı– gözden kaçırmadan yeni yöntemler geliştirmektir (Horkheimer, 1989b: 32). Dolayısıyla bu tür bir disiplinler-arası hatta başka bir ifadeyle disiplinler-üstü bir çalışmanın öznesi tek bir disiplin olamaz, böyle bir çalışmayı hiçbir çalışma alanı tek başına benimsemeye ve çözmeye yetkin değildir. Hiçbir disiplin, gerçekliğin karmaşık yapısını kendi başına *bütünüyle* açıklayamaz.[13] Böyle bir girişim, yani bu karmaşık yapıyı tek bir alanın tek bir teoriyle *tam olarak* açıklama çabası, Horkheimer'a göre metafizik bir çabadır. Bütünü dogmatik bir şekilde tek bir alana ve teoriye sığdırmaya çalışan düşünme, metafizik bir düşünmedir (Horkheimer, 2005f: 94). Düşünce tarihi, bu tür dogmatik çabalarla doludur. Çoğunlukla bu dogmatizmin izlediği yöntem şudur: Tarihsel olarak ortaya çıkmış teorilerden biri basitleştirilerek alınır ve diğer teorilere karşı yürütülen tartışmalarda kullanılır, bu yapılırken de genelin alanında kalınır (Horkheimer, 1989b: 32–33). Günün koşulları çerçevesinde eski teorilerin kötü bir biçimde kullanılmasının tipik örneklerini düşünce tarihinde bulan Horkheimer, bu dogmatik tutumu şu cümlelerle aktarmaktadır:

---

lirtir (Jay, 2005: 118). Bir felsefeci ne kadar uzmanlaşmışsa, toplumsal bağlamın eleştirisinden o kadar kopmuş demektir çünkü uzmanlaşma kapitalist işbölümü sonucunda belirmiş olan yapay sınırların ifadesi olduğundan, bir felsefeci o sınırlara ne kadar bağımlıysa, bu bağımlılık, onun toplumsal sorunlardan o ölçüde kopuk bir üretim içinde olduğunu göstermektedir.

13. Adorno'ya göre özellikle felsefenin böyle bir çaba içinde oluşu, yani her şeye yönelik bir sorumluluk duygusu tarafından yönlendirilerek Mutlak üzerinde egemenlik kurma arzusu taşıması, onun, sorumluluk duyduğu şeylere ihanet etmesi anlamına gelmektedir (Adorno, 2003: 186). Felsefe, bu tür çabaların hepsinden acilen vazgeçmeli, kendi değerlerine ihanet etmemelidir.

> (...) ekonomi ve Tin'in bir ve aynı özün farklı ifadeleri olduğu iddia edilirse, bu kötü bir Spinozacılık olurdu. Buna alternatif olarak, bir başkası, fikirlerin ve "tinsel" içeriklerin tarihe sirayet ettiğini ve insanların eylemlerini belirlediğini savunur. Fikirler birincilken, maddi yaşam onun tersine ikincildir ve fikirlerden türemektedir; dünya ve tarih Tin'den kaynaklanıyordur. Bu bağlamından soyutlanmış, dolayısıyla yanlış anlaşılmış Hegel'dir. Veya bir diğeri tam tersine maddi varlık olarak ekonominin tek hakiki gerçeklik olduğuna; insan ruhunun, kişilik, hukuk, sanat ve felsefenin tamamen ekonomiden türediğine ya da ekonominin basit yansımaları olduğuna inanır. Bu da soyut, dolayısıyla yanlış anlaşılmış Marx'tır (1989b: 34).

Horkheimer'ın bu cümlelerinden –bir araştırmanın teoriyle kurulan ilişkisi bağlamında– çıkarılabilecek üç önemli sonuç vardır: (a) Düşünce tarihindeki mevcut teorileri doğru bir şekilde güncel sorunlara uyarlamak. (b) Doğru bir şekilde uyarlayabilmek için toplumsal ve tarihsel bağlamlarından koparmadan teorileri yeniden düşünmek. (c) Kavram ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi tarihsel bağlamı unutmadan sürekli olarak eleştirel-diyalektik yöntemle inşa etmek. Bu tür bir çalışmanın gerçekleştirilebilmesinin ilk adımı, teorinin deneyimle desteklenmesidir. Bu da herhangi bir teorinin salt doğrulanma ya da doğrulanmama durumunun ötesinde, toplumsalın yeniden yapılandırılmasında yaşanmakta olan değişiklikleri gözlemleme ve tarihsel olarak beliren bu değişiklikleri açıklayabilmek için mevcut teorilere birtakım yeni unsurları eklemleme sürecine işaret etmektedir. Bunu yapabilmenin olanağı ise felsefenin yorumlamayla kurduğu ilişkide açığa çıkar. Yorumlamanın rolü, "doğru" anlamanın olanağının toplumsal gerçekliği sorgulama aşamasında belirmektedir. Adorno'nun da vurguladığı gibi, eleştirel felsefenin amacı kendi kategorilerinin kapasitelerini abartarak gerçekliği tanımlamak değil, gerçekliği deşifre etmenin yollarını arayarak onu anlamlandırmak ve yorumlamaktır (Reijen, 1999: 12). Her eleştirel felsefi anlama, gerçekliğe özsel anlamlar ve gizli niyetler *atfetmeden,* büyük resmin farklı perspektiflerini ortaya koyar. Anlamanın olanağı ancak tarihsel ve toplumsal bağlam içinde kalınırsa mümkündür. Dolayısıyla yapılması gereken, mevcut teoriyi toplumsal koşulları içinde yeniden yorumlamaktır. Bu da eleştirel-diyalektik yöntemle kavram ve gerçeklik arasındaki ilişkinin sürekli olarak yeniden ele alınması demektir.

Düşünce, Varlık ve Diyalektik Materyalizm

Yukarıda sıraladığımız üç özellik çerçevesinde, bir araştırmanın nasıl olabileceğini daha açık ifade etmek için Horkheimer, "(...) özgül bir çağda, özgül ülkelerdeki özgül bir toplumsal grubun ekonomik rolü ile bireysel mensuplarının ruhsal yapısındaki dönüşüm ve bir bütün olarak onları etkileyen veya onların yarattığı düşünceler ve kurumlar arasında hangi bağlantılar kanıtlanabilir?" (1989b: 34) sorusunu sorar. Bir araştırmanın nasıl olması gerektiğine dair temel özelliklere işaret eden bu soru, aynı zamanda Horkheimer'ın ne tür bir materyalizm anlayışını sahiplendiğinin açık bir göstergesidir. Ona göre, her toplumsal felsefe, içinde yer aldığı toplumsal gerçeklikle ilişki içindedir. Düşüncenin gerçeklikle kurduğu bu ilişki, özgül somut durumlarla ilgili özgül somut bir ilişkidir. Marx'ın izinden giden Horkheimer'a göre de diyalektik materyalizm, insanları –düşüncenin öznelerini– öz insan kavramsallaştırması üzerinden soyutlama yoluyla değil, her defasında belirli tarihsel dönemin insanları olarak özgül bir şekilde ele alır. "Bu insanlar yalıtılmış, birbirlerinden ve dünyadan soyutlanmış birlikler, monadlar olarak tözleştirilmiş değildir; tüm varlıkları ve böylelikle bilinçleri de doğuştan gelen özelliklerine olduğu kadar, kendi çağlarında toplumda oluşmuş koşulların toplamına da bağlıdır" (Horkheimer, 2005f: 112). Bu bağlamda, materyalist yaklaşım nasıl insanları somut insanlar olarak ele alıp inceliyorsa, düşünceyi de kendi tarihsel ve toplumsal dönüşümleri içinde değerlendirir. Düşünce, her zaman, belirli insanların belirli bir zamandaki düşüncesidir (Horkheimer, 2005g: 35). Materyalizm, düşünceyi yadsımaz fakat tarihe ait ideleri de insanlardan bağımsız ideler olarak temellendirmekten her zaman kaçınır (Horkheimer, 2005g: 47). Dolayısıyla Horkheimer'ın materyalist anlayışında kavramların mutlaklığına yer yoktur. Mutlaklık savı, metafizik bir savdır. Bu savın arkasında yatan temel arzu, bütünün ve sonsuzun bilgisine duyulan arzudur (Horkheimer, 2005g: 31). Bu arzunun beslendiği ontolojik varsayım ise değişmeyen özlerin/idelerin gerçeklik içinde taşındığı düşüncesidir. Bu düşünce dizgesinde, bu özlere mutlak bir hakikat nosyonu eşlik eder. Bu nosyondan beslenen geleneksel felsefenin görevi de –döngüsel olarak– beslendiği bu hakikate ulaşmaktır. Bu yüzden, metafizik, çoğu zaman dünyayı salt bir akıl ürünü olarak görme eğilimindedir. Çünkü bu yaklaşıma göre, mutlağın bilgisine, mutlak hakika-

te ancak akıl erişebilir (Horkheimer, 2005g: 31). Bunun nedeni ancak aklın kendi kendisini tam olarak ve bütünüyle bilebileceği düşüncesidir. Sonsuzun bilgisinin kaynağının kendi başına sonsuz olması gereklidir. Akıl, metafizikçiler için bu rolü çoğu zaman üstlenmektedir.

Metafiziğin bu inancına karşılık, materyalizm, gerçekliğin yaratılmasında aklın payı olduğu düşüncesine katılsa da –idealizmin kavramla varlığın aslında aynı şey olduğu inancına ve dolayısıyla gerçek hayatta görülen tüm eksikliklerin tinsel düzeyde giderilebileceği türünden metafizik bir inanca karşı– kavramla gerçeklik arasında ortadan kaldırılamaz tarihsel bir gerilim olduğunu iddia eder (Horkheimer, 2005d: 181). Bu gerilim, diyalektik açıdan hem ayrılığı hem de birlikteliği temsil etmektedir. Diyalektik, Horkheimer'a göre, kavram ve gerçeklik arasında, Adorno'nun ifadesiyle bir "etkileme-etkilenme" alanı olmaktadır (Jay, 2005: 87). Toplumsal felsefe de kavram ve gerçeklik arasındaki o "gergin alan"dan beslenir. Kavram ve gerçeklik arasındaki gerilim yoruma olanak tanır. Yorum, ikili arasındaki boşluğun yaratmış olduğu gerilimden doğar. Adorno, Nietzsche'yi takip ederek, kavramların işaret ettikleri süreci kapsamak için yeterli olmadıklarını/olamayacaklarını ve gösterdikleri "gerçekler" karşısında kifayetsiz kalacaklarını söyler (Adorno, 1989: 267). Bir başka deyişle, kavramlar gerçeklik karşısında her zaman eksik kalacaktır (Çiğdem, 2006: 50). Eksik kalma durumu, kavramların sürekli sorgulanmasının ve yaratılmasının, bir başka deyişle yorumun, yani felsefi anlamanın önkoşuludur. Felsefe, bu eksikliği yok etmeye çabaladıkça, yani kavram ve gerçeklik arasındaki boşluğu dogmatik bir şekilde mutlaklık arzusuyla kapatmaya çalıştıkça, aşkın bir ütopyaya savrulacaktır. Bu ise felsefenin ölümünü ilan etmesi demektir çünkü –Adorno'nun da belirttiği gibi– aşkın ütopya ölümdür.

Tüm tinsel yaratımları tarihsel olarak kavramaya çalışan Horkheimer'ın diyalektik materyalizm anlayışı, tinsel yaratımların var olan gerçekliğin basit bir yansıması olduğu şeklindeki kaba materyalist anlayışla da uyuşmaz. Horkheimer, materyalizmin gerçek olan her şeyin madde ve onun devinimi olduğu yönündeki iddiasına katılmamaktadır (2005g: 20-21). Horkheimer'a göre, diyalektik materyalizm, maddeye ontolojik öncelik tanımaya dayanan yeni tip bir monist öğreti olamaz. On dokuzuncu yüzyılın Vogt ve Haeckel gibi mekanik materyalistleri bu yüzden;

maddesel olanı fetişleştirdikleri için yanılmışlardır (Jay, 2005: 85). Bu, bir anlamda, Horkheimer ve içinde bulunduğu ekolün, Marksizmin indirgemeci yorumuna itirazının bir ifadesidir. Bu indirgemeci yaklaşım, var olan tüm olguları ekonomik ilişkiler çerçevesinde ele alır ve açıklamaya çalışır. Bu bakış açısı, bir toplumun ekonomik altyapısının –toplumsal süreçler içindeki– mevcut her ilişkiyi ve öğeyi tek taraflı bir şekilde belirlemekte olduğunu iddia etmektedir. Bu öğretiye göre, bu durum geçmişte de aynıydı, şimdide de aynıdır, gelecekte de aynı olacaktır. Frankfurt Okulu düşünürleri de analizlerinde, toplumsal ilişkilerin son aşamasında ekonominin belirleyici olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır. Bu nedenle de bireylerin ruhsal durumlarıyla ve toplumun kültürel yapısındaki değişimlerle ilgili çalışmalarındaki tespitleri, toplumun ekonomik yaşamıyla ilişkilendirerek yorumlamaya çalışmışlardır. Fakat kurulan bu ilişki, indirgemeci yaklaşımdan doğan bir ilişki değil, tüm öğeleri kapsama alanına almaya çalışan karşılıklılık ilkesinin geçerli kılındığı bir ilişkidir. Marx'ın terminolojisiyle söylersek, düşünürlerce, altyapıyla üstyapı[14] arasında tarihsellik ve toplumsallık ilkeleri çerçevesinde karşılıklı bir ilişki tesis edilmiştir. Kendilerine kadar yapılmış olan çalışmalarda Marksist çevrelerce üstyapıyla ilgili çok derin soruşturmalar yapılmadığından, Frankfurt Okulu düşünürleri, altyapıdan çok, üstyapı içinde yer alan öğelerle ilgilenmişlerdir. Bu öğelerin toplumsal değişme içindeki rolleri ve ideolojik işlevleri, düşünürlerce sıkça tartışma konusu olarak ele alınmıştır.

Horkheimer'ın "kaba materyalizm" olarak adlandırdığı gelenek bağlamında dillendirdiği bir başka itiraz da bu geleneğin duyusallıkla kurduğu ilişkiyle ilgilidir. Özne ve nesneyi, düşünce ve varlığı mutlak şekilde ayıran, bunlar arasındaki ayrımları *doğal* ayrımlar olarak gören bu gelenek, duyusallığın epistemolojik fa-

14. Marx'ın tarih anlayışına göre, "(...) maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak, toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır" (2005: 25). Bu tarihsel materyalist yaklaşım, tarihte ortaya atılan dinsel, felsefi, siyasal ve hukuksal görüşlerin anlaşılabilmesi için bu görüşlerle örtüşen çağlardaki maddi yaşam koşullarının da anlaşılması gerektiği düşüncesini benimser. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde, altyapı-üstyapı bağlamında bu düşünceyi şöyle açıklar: "Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesiyle örtüşür. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisat yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimleriyle örtüşen bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur" (2005: 39).

aliyet içindeki niteliğini ebedileştirmektedir (Horkheimer, 2005g: 44). Şüphe yok ki materyalizm, açık bir şekilde duyusalcılığı ortaya çıkışından itibaren içinde barındırmakta ve sadece kendini duyusal deneyimde göstereni gerçek olarak kabul etmektedir (Horkheimer, 2005g: 44). Horkheimer'a göre, Epikuros'un "zihnimizle baktığımız her şeyin çıkış noktasını duyusal algılamalardan almakta olduğu ve tüm duyusal algılamalarımızı aşağıladığımızda, yanlış olduklarını iddia ettiğimiz şeylere dair yargılarımızda gönderme yapabileceğimiz hiçbir şeyin kalmayacağı" düşüncesini, materyalizm tarihi boyunca korumuştur (Horkheimer, 2005g: 44). Bu bilgikuramsal öğreti, materyalizmin tarihinden dışlanamaz. Dışlandığı takdirde, materyalist yaklaşım dogmatik tutum ve kavramlara karşı eleştirel bakışını yitirir. Son kertede, materyalist felsefeye göre, her iddianın kanıtlanabileceği deneyim duyusal deneyimdir ve bu yolla duyusal yaşantılar bilginin temelini oluşturmaktadır. Ancak bilginin doğuşu ve koşulları, aynı zamanda dünyanın doğuşu ve koşulları değildir (Horkheimer, 2005g: 44-45). "Her varoluşun duyusallıkla gösterilmesi talebi, duyusallığın tarihsel süreç içinde değişmediği ya da unsurlarına dünyanın sabit yapıtaşları gözüyle bakılması gerektiği anlamına gelmez. Duyusal deneyimlerle gösterme her defasında varoluşsal yargıların temellendirilmesi için gerekliyse de, duyusal deneyimler çok uzun süredir dünyanın sabit unsurlarıyla özdeş değildir" (Horkheimer, 2005g: 44). Bu nedenle Horkheimer'a göre, materyalizm duyusalcılığı hiçbir zaman elden bırakmamalı ama aynı zamanda onu mutlaklaştırmamalıdır da.

Theoria, *Praksis* ve İyi Yaşam

Materyalist bakış açılarının tamamını sahiplenmeyen Horkheimer'ın materyalist perspektifini diğer materyalist perspektiflerden ayıran bir başka önemli özellik, materyalizmin politik yöneliminde belirmektedir. Politik yönelimi çerçevesinde materyalizm, toplumsal sorunları ikincil plana atan veya erteleyen tüm bakış açılarıyla çelişki içindedir (Horkheimer, 2005g: 30). Bunun nedeni, diyalektik materyalist yaklaşımın insani ilişkileri iyileştirme amacını benimsemesidir. Bu amaç bağlamında, materyalizm için toplumsal sorunlar ve bu sorunların çözümlerinin araştırılması ilk plandadır. Sadece modern toplumda ortaya çıkan ve bire-

yi monadolojik bir biçimde hipnotize ederek ekonomik ilişkilerin değersizleştirilmesini mümkün kılan, toplumsal sorunları ikincil plana iten spiritüalizm değil; bakış açılarını daha özsel olana yönelterek toplumdaki tüm ilişkilere az ya da çok nüfuz etmiş nihilist tavırları aşmanın –dünyevi düzene karşı yönelmekten çok– içebakışın derinleştirilmesiyle sağlanabileceğini iddia eden tüm idealist görüşler, materyalist eleştirinin hedefindedir. "Materyalizmi ilgilendiren dünya görüşü değildir, insanların ruhu da değildir; onu ilgilendiren, insanların acı çektiği ve ruhlarının açıkça kötürümleşmek zorunda kaldığı koşulların değiştirilmesidir" (Horkheimer, 2005g: 35). Materyalist kuramın bu amacını benimseyen eleştirel toplumsal felsefe, pratik temellerinde yeniden kurulmaktadır. Bu girişim, toplumsal olan ile felsefenin yeniden buluşturulmasının en açık ifadesidir. Kısacası felsefe, toplumsal olanla yeniden inşa edilmekte ve toplumsalın felsefi temelleri yeniden keşfedilmektedir.

Materyalist yaklaşıma eklemlenmiş toplumsal felsefe, bütünü eleştirel bir kategori olarak görebilmenin imkânıdır. Bu imkân, salt teorik tartışmalardan felsefeyi çekip çıkarır ve felsefeyi yaşamın içine sokar. Böylelikle toplumsal felsefe yaşamın içinde yeniden filizlenir. Bu aşamada, felsefe, ontolojik olanla epistemolojik olanı birbirine bağlar, etiği kurar, siyaseti bu yeni bağlantılar ve yapılanmalar çerçevesinde yeniden okuyarak siyasetin felsefesini inşa eder. Toplumsal felsefe, kendisinin üretildiği bağlama yabancı olan bir felsefe değil, aksine bu bağlamın öznelerine içkin bir felsefedir. Bu içkinlik –toplumsal felsefenin amacına uygun olarak– felsefeyi hatta felsefeleri yeniden düşünmeye bizi sevk eder. Toplumsal felsefe, düşüncenin gerçeklikle ve –en açık deyişle– hayatla bir bağının olması gerektiğinin bilincidir. Bu bilinç, felsefeyi sadece gerçekliği temsil eden bir düşünce dizisi olmaktan çıkarır; hayatı anlayan, yorumlayan ve onu dönüştürebilen bir olanağı bize sunar. Dolayısıyla toplumsal felsefe, ancak kendisini mümkün kılan toplumsal bağa dair farkındalığı varsa, eleştirel bir felsefe olarak anlamlı olabilir.

Toplumsal felsefenin dönüştürücü söylemi Marx'a aittir; "filozofların şimdiye kadar dünyayı sadece yorumlamakla yetindiklerini oysa asıl olanın onu değiştirmek olduğunu" anladığımızda, kendimizi düşüncenin toplumsal bağa eklemlenmesini zorunluluk olarak gören bir epistemolojik tutumda buluruz. Bu episte-

molojik tutum, temele *praksisi* koymaktadır. Bu praksis, *theoria*-da açığa çıkan devrimci bir praksistir. Böylelikle *theoria* anlamsız ve içi boş masa başı faaliyeti olmaktan çıkar ve *praksise* dönüşür. Eleştirel düşünme, dönüştürücü ve yaratıcı özelliğinden dolayı pratiğin kendisi olmuştur. Horkheimer ve okulun diğer düşünürlerine göre, günümüz dünyasında (özellikle Auschwitz'den sonra) içinde onur taşıyan insan için mümkün görünen tek *praksis* biçimi *theoria*dır (Jay, 2005: 405). Eleştirel *theoria* ile toplumsal felsefe kendisini yeniden inşa eder. Böyle bir inşada açığa çıkan pratik, duyusallıkla, deneyimle ya da salt bir uygulamayla sınırlı kalamaz. O, mevcut geleneksel teorik düzlemi pekiştirmez, aksine onu değiştirir ve dönüştürür. Dönüştürücülüğü, eleştirel olmasındandır. Bu bağlamda da günümüz bilim dünyasında sıkça yapıldığı üzere, teoriyi uygulamaya indirgeyerek hapsetmek, teorinin negatif yönünü, yani eleştirel yönünü yok saymak demektir (Jay, 2005: 161). Negatif karaktere[15] sahip bir teori, kendisini aşar ve pratikle buluşarak mevcut toplumsal ve bilimsel pratikleri eleştirir. Pratik de uygulamanın sığlığını aşarak, teori ile bu pratikleri dönüştürür.

Toplumsal felsefe, teori ile pratik arasındaki ilişkiyi görebilen ve bu ilişkinin açılımını yaparak, eleştirisini verebilen felsefedir. Toplumsal felsefe için düşüncenin kendini gerçekleştirmeye çabalaması yetmez, toplumsalın dönüşümü için gerçekliğin de düşünceye doğru çaba göstermesi gereklidir. Bilinç ile gerçekliğin ancak böyle bir diyalektik birlikteliği eleştirel toplumsal felsefenin koşullarını oluşturabilir.

Toplumsal felsefe, eleştirel bakışıyla teori ve pratik kavramlarının anlamlarını derinleştiren felsefedir. Eleştirel toplum felsefesiyle artık teori ne salt bir teori ne de pratik salt bir pratiktir. Teori ve pratik, birbirini doğrulamaya ve tamamlamaya çalışan iki dost kavram değil, birbirini sürekli eleştiren ve birbiriyle sürekli çatışan iki düşman kavramdır. Ancak bu düşmanlık onların birlikteliğini engellemez. Teori ve pratik arasındaki birlik –tıpkı özdeşle özdeş-olmayanın, doğruyla doğru olmayanın bir aradalı-

---

15. Bir teoriye negatif karakterini kazandıran, özdeşlikler değil, çelişkilerdir (Adorno, 2003: 187). Eleştirinin doğası, çelişkide açığa çıkmaktadır. Bu nedenle, günümüz felsefesinin tek ölçütü olan zihnin "direnme gücü"ne sahip olup olmadığı, zihnin, olumlamacı felsefelerin yaptığının aksine, özdeş olmayanla uzlaşma peşinde olup olmamasına bakılarak belirlenebilir (Adorno, 2003: 197).

ğı gibi, birinin diğeri olmadan yaşayamaması gibi– gergin ve gerilim dolu kendi ortamlarında bir arada yaşama birliğidir (Soykan, 2000: 58).

Sonuç olarak, kavram ve gerçeklik ilişkisini diyalektik bir gerilimle ele alan eleştirel toplumsal felsefe, tarihi itibariyle siyaset formunda, hayatın onun üzerine bir eyleyiş ve düşünüş olarak –toplumsal pratiğin sorunlarına karşı– hassas bir bilinç, etik ve politik tutum geliştirme talebini dile getiren bir felsefe olmuştur (Çiğdem, 2006: 12). Toplumsal felsefenin –siyasetten dışlanan– iyi yaşamın olabilirliğine dair ümidi, ütopyaların naifliğinde dirilse bile, erken moderniteden geç moderniteye kadar uzanan bir zaman diliminde, sadece siyasetten değil, felsefeyle insan ve toplum bilimlerinden de geri çekilmeye mecbur edilmiş; görünenin, dile gelenin, deneyimlenenin ve düşünülenin mantığını, yasalarını keşfetmeye yönelik bir uğraşıya yenik düşmüştür (Çiğdem, 2006: 12). "İyi yaşam" talebi, düşüncenin yanlılığı kanıtlanmış bir uğrağına, ideolojiye kalmış ve günümüzde bu talep kendini ifade eder etmez, bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya bırakılmıştır (Çiğdem, 2006: 12). Bugün yapılması gereken, bu meşruiyet krizini aşmaktır. Bunun olanağı da bu krizi yaratan düşünce modeline yönelmek ve o geleneği sorgulamaktır. Toplumsal felsefenin eleştirel deneyimiyle yapmaya çalıştığı bu sorgulama, ne Husserl'in yapmaya çalıştığı gibi aşkın bir öznenin kendisini temellendirme girişimi, ne Aristotelesçi bir ilk felsefe ne de Yeni-Thomasçı okulun vurguladığı gibi tek bir hakikat söyleminin temsili olarak felsefenin görevinin yeniden tanımlanma çabasıdır. Toplumsal felsefe, pratik ve politik sorunlarla yoğrulan toplumsal hayatın içinde aşkın olmayan tarihsel öznelerin kendileriyle ve içinde yaşadıkları toplumla ilgili neyi tahayyül ettiklerini esas alan bir düşünüşün konusu olmalıdır.

İdeologiekritik ve Özgürleşim

Eleştirel toplum felsefesinin toplum incelemesini ve eleştirisini yaparken, ilişkide olduğu bir toplum teorisi olmalıdır. Bunun nedeni, diğer disiplinlerden yalıtılmış bir felsefi bakışın var olan toplumsal gerçeklikteki sorunları tek başına açıklayamayacak oluşudur. Böylesi bir araştırmanın yapılabilmesi için disiplinlerüstü bir teorik açılıma gereksinim vardır. Ancak eleştirel felsefe,

toplum ve insan bilimlerine ilişkin her teorik açılımı sahiplenebilecek bir pozisyonda da olamaz. Eleştirel toplum felsefesinin işbirliği için yöneldiği bakış, eleştirel toplum teorisinin bakışıdır. Teori-pratik ilişkisini yeniden kurma amacını taşıyan toplumsal felsefi proje ancak eleştirel toplum teorisiyle birlikte gerçekleşebilir. Eleştirel toplum teorisi, toplum felsefesiyle amaç paydasında kesişir. Felsefe ve eleştirel toplum teorisinin ilgi ve amaç ortaklaşımını, Marcuse, 1937 yılında kaleme aldığı "Felsefe ve Eleştirel Kuram" başlıklı makalesinde şöyle ifade etmektedir: "Felsefenin insanla ilişkili ilgisi, yeni biçimini eleştirel sosyal teorinin ilgisinde bulmuştu. Bu teorinin (...) dışında bir felsefe yoktur" (1989a: 63).

Eleştirel toplum teorisini diğer toplum teorilerinden ayıran ve bu ayrım üzerinden toplumsal felsefeyle ilişkilenmesini sağlayan iki önemli unsur vardır. Bunlardan ilki eleştirel teorinin ideoloji eleştirisiyle birlikte gitmesi, diğeri de -ilkinin bir sonucu olarak– eleştirel teorinin benimsediği epistemolojik yönelimin toplumun özgürleşimini amaçlamasıdır. Raymond Geuss, *Eleştirel Teori* adlı kitabında, Frankfurt Okulu üyelerinin *ideologiekritik* kavramsallaştırmasını kullanarak aslında üç ayrı tez savunduğunu iddia eder:

> 1. Radikal toplum eleştirisi ve toplumun hâkim ideolojisinin eleştirisi (*ideologiekritik*) birbirinden ayrılamaz; tüm toplumsal araştırmaların nihai hedefi toplumun bir eleştirel teorisini geliştirmektir ve *ideologiekritik* bu eleştirinin ayrılmaz bir parçasıdır; 2. İdeologiekritik yalnızca bir "ahlaki eleştiri" biçimi değildir, yani ideolojik bir bilinç biçimini kötü, ahlaksız, nahoş vb olduğu için değil; yanlış olduğu, bir vehim biçimi olduğu için eleştirir, *ideologiekritik*'in kendisi bilgisel bir girişim, bir bilgi biçimidir; 3. İdeologiekritik (ve böylece parçası olduğu toplumsal teori de) bilgisel yapısı bakımından önemli ölçüde doğa bilimlerinden farklıdır ve tam analizinin yapılabilmesi, (kendine doğa bilimlerinin çalışmasını model alan) geleneksel empirizmden devraldığımız epistemolojik görüşlerde temel değişimler gerektirir (2002: 44–45).

Bu üç madde, eleştirel toplum teorisinin temel özelliklerini özetlemektedir. İlk madde, eleştirel toplum teorisinin ideoloji eleştirisi olduğunu ve bu nedenle ideoloji eleştirisinden ayrı düşünülemeyeceğini vurgulamaktadır. Bunun nedeni, toplumsal gerçeklikte yer alan bir öğenin eleştirisinin ancak bütünsel çer-

çeve içinde kalınırsa gerçekleştirilebileceği fikridir. Bu bütünsel çerçevenin içinde toplumun hâkim ideolojisi de yer almaktadır. İdeoloji, bir bakıma, toplumsal varlığın bilincidir ama giderek bu varlıktan bir sözde-bağımsızlık kazanır. Doğrusu, tam da bağımsızlığını ilan ettiğinde, bilinç ideolojikleşir. Bu bağlamda, ideoloji, "gerçeğin" ötesinde simgesel bir üretimdir (Çiğdem, 2006: 93). Ama bu ötede olma özelliği, ideolojinin gerçeklikle bağlarını kopardığı anlamına gelmez; tam tersine, bu nitelik ne kadar çok vurgulanırsa, ideolojik tutum da o oranda gerçeklik kazanarak hayatiyet bulma olanağına kavuşur. İdeoloji, bu aşamada sadece bir yanılsama değil, toplumsal ilişkilerde somutlaşmış ve bu somutluk üzerinden ifade edilmekte olan bir şeydir. Frankfurt Okulu düşünürlerine göre, ideolojinin kendisi ancak toplumsal ve bütünsel bir çerçevede analiz edilebilir. Bu analiz, ideolojinin olumsuz karakterinin olumsuzlanması üzerinden yapılmalıdır. Toplumsalın kuruluşunda önemli bir işleve sahip olan "ideoloji" aslen olumsuz bir öğedir çünkü varlığı, insanların gerçek varoluş şartlarını çarpıtılmış ya da tersine çevrilmiş bir kavramsal sözlükle düşündüğünü göstermektedir; yanlıdır aynı zamanda çünkü gerçekliğin şu ya da bu biçimde yorumlanmasının "egemen" özel çıkarlara denk düştüğünü ifade etmektedir (Çiğdem, 2006: 94). Bu çerçevede, bu çarpıtılmışlığı ve yanlılığı açığa çıkararak özgürleşimi mümkün kılma amacını benimseyen toplumsal araştırmaların nihai hedefi olan toplumun eleştirel bir teorisini inşa etme görevi, ideoloji eleştirisi olmadan yürütülemez.

İkinci madde, ideoloji eleştirisinin epistemolojik bir karaktere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda, ideoloji eleştirisiyle birlikte giden eleştirel toplum teorisinin de epistemolojik bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Bu karakter, özgürleşim ekseninde toplumsalın yeniden yapılandırılma sürecinde, eleştirel teorinin bilgi teorisi olarak kurulduğunun bir işaretidir. Onun bilgisel bir girişim olması, mevcut toplumsal gerçekliği *sadece* birtakım ahlaki normatif idealler veya ahlaksızlık söylemleri bağlamında değil, aynı zamanda epistemolojik bir çerçevede sorguladığını ve bu epistemolojik sorgulama aracılığıyla değerlendirdiğini göstermektedir. Bu sorgulama ve değerlendirme, mevcut gerçekliğin çarpık yapısını, bu yapının yaratmış olduğu çarpık kavramsal dünyayı, bu kavramsal dünyanın ürettiği önerme ve düşünce dizgelerinin yanlışlığını ifşa etme amacı taşımaktadır.

Bu amaç çerçevesinde, Frankfurt Okulu düşünürleri içkin eleştiriyi benimsemiştir. İçkin eleştiri, toplumun genel olarak durumu ve ideolojik öğelerin meşrulaştırılması arasındaki gerilimi epistemolojik açıdan dile getirme ve sergileme niyetini taşıyan bir eleştiridir. Bu bağlamda, niyeti eleştirel toplum teorisinin amacıyla ortaktır. İçkin eleştiri, gücünü birtakım eleştirel faaliyetlerin yöntem olarak benimsediği ahlaksal ilkelerle ilgili bir dogmatizmden almaz. Onu bu dogmatizmden kurtaran, epistemolojik açılımı ve bu açılımda diyalektik eleştiriyle kurduğu bağdır. Diyalektik eleştirinin konumu bir tür konumsuzluk olduğundan; o, içkin eleştirinin mevcut sınırlarını genişletir. İçkin eleştiri –ideal ve gerçek, kuram ve pratik arasındaki merkezi farkı gözden kaçırmadan, tarihsel bağlamı içinde– var olanın karşısına kendi kavramsal ilkelerinin iddialarıyla çıkmak, böylece ikisi arasındaki ilişkiyi eleştirmek demektir (Koçak, 1998: 42). Ancak olumsuzlama unsuru üzerinden işleyen bu eleştiri, düşünüme hapsolarak yetersiz kalır. Düşünüme hapsolmak, bir bakıma, zihnin kendi sınırlarına hapsolmak demektir. Zihnin kendi faaliyetleriyle sınırlanan içkin eleştiri, tanıklık ettiği varoluşu değiştirmek için hiçbir şey yapamaz (Bernstein, 2007: 32). Bu yetersizliği yeterliliğe dönüştüren şey ise diyalektik eleştiridir. Ne kurtarıcı ve idealize edici eleştiri tarzıyla birlikte olabilen ne de toplumu kurmaca bir mutlaklıkla karşılaştırıp aşkınlığın içinde yer alabilen (Bernstein, 2007: 32) diyalektik eleştiri, içkin eleştirinin mevcut sınırlarını aşmasına yardımcı olur. Böylelikle diyalektik bakışla sınırları genişletilen içkin eleştiri, var olan ile var olan durumun kendi kavramsal ilkelerinin iddialarını karşılaştırmanın ötesine geçerek, bütünsel bir nitelik kazanır. Eleştiri, bu aşamada, bir bütün olarak toplumun bilgisi ve zihnin bundaki payı ile ele aldığı nesnenin özgül içeriğindeki iddia arasındaki ilişkiye yönelir (Bernstein, 2007: 32). Bu yolla eleştirinin epistemolojik vurgusu derinleşir. Bu derinlik, eleştirel toplum teorisinin mevcut gerçekliğe hapsolmasını engeller. Dolayısıyla gerçekliğin dönüşümü, sadece ahlaksal ilkeler bağlamında sunulan bir eleştiriyle değil, epistemik açıdan gerçekleştirilen bir eleştiri aracılığıyla da mümkün hale gelir. Bu çerçeveden bakıldığında, eleştirel kuram geleneğine göre, epistemik eleştirinin ahlaki eleştiriden daha verimli olduğu söylenebilir. Bunun nedeni, epistemik içkin eleştirinin gerçekliğin ve bilincin çarpık resmine "içeriden" bakmasıdır. Oysa mevcut gerçekliğin kurucusu olan

hâkim ideolojinin yaratmış olduğu bilinç durumunu ve içeriklerini birtakım ahlaki idealler çerçevesinde "dışarıdan" irdeleyen perspektif, mevcut gerçekliği aşkın bir biçimde yargılamaktadır. Bu tür bir eleştiri tarzı, Frankfurt Okulu düşünürlerine göre, çoğu zaman başarısız kalmaya mahkûm bir tarzdır.

Geuss'un son maddede vurgulamaya çalıştığı nokta ise eleştirel toplum teorisyenlerinin benimsediği epistemolojik perspektifin özellikleriyle ilgilidir. İdeoloji eleştirisi ve parçası olduğu eleştirel teori de epistemolojik karakteri bakımından doğa bilimlerinin bilgisel yapısından önemli ölçüde farklıdır. Bu farklılığın sonucu olarak, doğa bilimlerinin üzerinde yükseldiği empirist epistemolojik geleneğin ilke ve kavramlarıyla insan ve toplum bilimlerinde eleştirel bir toplum teorisi inşa edilemez. Bu nedenle, mevcut empirist geleneğin ilke ve kavramları ışığında gelişen kimi toplum teorileri, Frankfurt Okulu düşünürlerince sürekli eleştirilmiştir. Aslında bu eleştirilerin temel hedefinde pozitivist düşünce vardır. Pozitivizm,[16] bilim felsefesi bağlamında,[17] geniş anlamda şu üç koşulla açıklanabilir: "(1) Tüm nesnelere uygulanabilen bir tek bilim yöntemi vardır. (2) Tüm bilimlere örnek olması gereken gelişmiş doğa bilimlerinin, özellikle matematiksel fiziğin, yöntemidir. (3) Bilimsel açıklamalar nedensel olup, gözlemlenmiş olguların varsayılmış genel yasalardan türetilmesi biçimindedir" (akt. Grünberg, 2003: 124). Okul düşünürleri, bu üç koşulun tümüne birden karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışın hareket noktası ise empirist/pozitivist yaklaşımdaki tüm var olma biçimlerini aynı kategoriye yerleştirerek, onları sabitleştirme eğilimiyle ilgilidir. Pozitivist anlayış, bu yolla, yani tüm varlık biçimlerini aynılaştırarak ve sabitleyerek, tüm bilimler için geçerli olabilecek tek bir yöntem inşa edebileceğine inanmıştır. Bu yöntemin kaynağı, doğa bilimlerinin matematiksel-fizik yöntemidir. Bu yöntem, pozitivist düşünceye göre, insan ve toplum bilimlerinde de uygulanabilir niteliktedir. Eleştirel kuramcılara göre, matematiksel-biçimsel mantıktan hareket eden bu yaklaşımda temel problem, diyalektik perspektifin eksikliğidir. Bu eksiklikten dolayı, empirist/pozitivist

16. Pozitivizmin ayrıntılı bir analizi, çalışmamızın son bölümünde yapılacaktır.

17. "Bilim felsefesi bağlamı" vurgusunu yapmamızın nedeni, özellikle Horkheimer, Adorno ve Marcuse'un pozitivizmi sadece bilimsel faaliyetlerin yürütüldüğü alanlardaki teorik açılımlarıyla ele almayıp; aynı zamanda –bir tutum olarak– toplumun her yanına yayılmış ideolojik bir form olarak algılayıp eleştirmelerinden kaynaklanmaktadır.

gelenek, özne ve nesne ya da olgu ve değer gibi ikilikleri mutlak ikilikler olarak görmüş, söz konusu mutlaklığı aşmak için ya bu ikilikleri birbirinden tamamıyla ayırmaya ya da bunları birbirine indirgemeye çalışmıştır. Böylelikle de tüm özneleri durağanlaştırmış, tüm nesne türlerini de sabitleyerek doğallaştırmıştır. Horkheimer'ın diyalektik materyalist anlayışına göre, kavram ve nesne, düşünce ve gerçeklik arasında kapanmaz bir açıklık vardır. Ancak bu açıklık sabit değil, tarihsel ve toplumsal olarak kurulmuştur. Dolayısıyla bu ikilikler arasındaki ilişkiler doğal değil, sürekli değişmekte olan ve değişime açık ilişkilerdir. Bu yüzden –özellikle insan ve toplum bilimlerinde–[18] bu ikilikleri zamandan ve uzamdan ayırarak ele almak hatalıdır. Aynı şekilde, bu ikilikler arasındaki gerilimi aşmak için onları özdeşleştirmeye çalışmak da yanlıştır çünkü bu tür bir girişimin sonucu her zaman indirgemeci bir yaklaşımı içinde barındıracaktır. Bu nedenlerden dolayı, tüm nesnelere uygulanabilecek tek bir yöntem arayışına girmek –bilimde birlik sağlamaya çabalayan bu arayış ister lengüistik olsun, ister disipliner, ister metodolojik veya ontolojik olsun– ve bu yöntemi doğa bilimlerinin, matematiksel fiziğin yöntemini örnek alarak örgütlemek sakıncalıdır çünkü saydığımız ikilikler, toplumsal ve tarihsel sürecin birbirine bağımlı ancak indirgenemez yönlerinin ifadeleridir (Held, 2006: 199). Doğa ve tin bilimleri bağlamında tini doğaya indirgemek ne kadar yanlışsa, doğayı tine indirgemek de o kadar yanlıştır (Held, 2006: 199). Tekçi herhangi bir ilkeye indirgenemeyecek olan bu ikilikleri –aynı zamanda toplumsal ve tarihsel olarak üretilmiş olduklarından– toplumsal ve tarihsel bağlamından kopartarak incelemek de hatadır. Bu hatadan kaçınmanın yolu, her düşüncenin, idenin, teorinin ya da tikelin toplumsal bütünün kendisiyle süreçsel bir ilişkide olduğunu unutmamaktır (Held, 2006: 199). Tekler bütünle iç içe geçmiş durumdadır. Bunları birbirinden dogmatik bir şekilde ayırmaya yönelik bir soyutlama faaliyeti, çoğu zaman incelenmekte olan kavram ve teorileri yetersiz, boş ve yanlış hale getirebilir. Bu nedenle, ideoloji eleştirisi ve onun kapsayıcısı olan eleştirel toplum

18. Bu bilimlerin kendine özgü yapısından ve incelemekte olduğu nesnelerden ötürü –örneğin toplumsal kurumları düşündüğümüzde, bunlar doğal fenomenlerden yapıca farklıdır; bir anda kendiliklerinden ortaya çıkıp, sonra yine kendiliklerinden sönümlenmezler– bu alanların çalışmalarında, doğa bilimlerine nazaran daha dikkatli ve hassas davranmak gereklidir.

teorisi, mevcut bir durumu ya da olayı birçok farklı perspektiften açıklamaya çalışır. Bu açıklama girişiminde de kendisinin toplumun bir parçası, bütünün bir öğesi olduğunu asla unutmaz. Bu nedenle, eleştirel teori –her zaman ve koşulda– eleştirisini yaptığı toplumun bir parçası olduğunun bilinciyle hareket eder. Toplum dönüştükçe teori de dönüşmekte, teori toplumu içkin bir şekilde eleştirdikçe de toplum değişime açık olduğundan dönüşüme uğrayabilmektedir. Horkheimer, 1935 yılında yazdığı "Hakikat Sorunu Üzerine" isimli makalesinde, teori ve teorinin nesnesi arasındaki karşılıklı bağlantıyı göremeyen bilim insanlarıyla ilgili olarak şunları söyler:

> Bir defada sonsuza dek açıklanmasının, düşüncenin görevini oluşturacağı ebedi bir dünya bilmecesi, bir dünya gizemi yoktur; hem bilen insanların ve nesnelerinin sürekli değiştiğini hem de kavram ile nesnel gerçek ile aşılamaz gerilimi görmezden gelen ve düşünceyi büyülü bir kuvvet olarak bağımsızlaştırıp fetişleştiren bu görüş, günümüzde dünyayı rasyonel çalışma yoluyla değiştirme yeteneksizliklerini hissettikleri için evrensel reçeteler arayan, bu reçetelere sallantılı bir biçimde sarılan, bunları tekdüze bir biçimde ezberleyen ve yineleyen bireylerin ve grupların dar ufkuna denk düşer (2005d: 183).

Bu ilişkinin farkındalığı, teorinin düşünümsel[19] bir teori olduğunun açık göstergesidir. Düşünümsel eleştirel teori, kendi kökenlerinin farkında olan teoridir. Kendi kökenlerinin farkında olmak demek, kendisinin içinde olduğu ve ortaya çıkışının zeminini hazırlayan toplumsal ve tarihsel koşulların farkında olmak demektir. Başka bir ifadeyle eleştirel teori, hem toplumun tarihsel konumu içindeki köklerinin hem de toplumsal dönüşümde sahip olduğu işlevin farkında olan bir teoridir (Morrow ve Brown, 1994: 5–6). Dolayısıyla –bu farkındalık bilinci üzerinden– teorinin hem kendisinin hem de içinde bulunduğu koşulların eleştirisini verebilmesi mümkün olabilmektedir. Bu eleştiriyi yapabilmesinin ilk koşulu ise kendisinin de toplumsal gerçekliğin bir parçası olduğunu kabul etmesidir. Bu bağlamda, her toplum teorisinin temel görevi,

> yalnızca toplumsal kurumlar ile pratikleri değil, aynı zamanda faillerin toplum hakkında sahip olduğu inançları araştırmaktır: En dar anlamıy-

19. Çalışmada, bu kavramdan zaman zaman "dönüşlü" olarak da söz edilecektir. Her iki kavram da aynı anlama işaret edecek şekilde kullanılmaktadır.

la yalnızca "toplumsal gerçekliği" değil, aynı zamanda bu gerçekliğin bir parçası olan "toplumsal bilgi"yi de araştırmak. Dolayısıyla eksiksiz bir toplum teorisi, kendi nesne alanının bir parçasını oluşturacaktır. Yani bir toplum teorisi (başka şeylerin yanı sıra) faillerin toplum hakkında taşıdıkları inançlar hakkında bir teoridir, ama kendisi de böyle bir inançtır. Dolayısıyla bir toplum teorisi toplum içindeki faillerin taşıdıkları inançların tümünü açıklayacaksa kendisinin de böyle bir inanç olarak açıklamasını vermek zorunda olacaktır. Bir toplum teorisi eğer kendi "köken bağlamı ile uygulama bağlamını" belirtik bir şekilde açıklıyorsa bu teorinin "dönüşlü bir bilgisel yapısı" olduğu söylenir (Geuss, 2002: 86).

Bir toplum teorisi ancak bu şekilde tanımlanırsa eleştirel olabilir. Onun kendisi üzerine düşünmesi, ideoloji eleştirisinin de bir önkoşulu gibidir. Kendisi üzerine düşünmesi, parçası olduğu gerçeklik üzerine düşünerek, oradaki çarpıklığı görebilmesi demektir. Gerçekliğin çarpık resmini ve bu resmin yaratmış olduğu yanlış bilinci algılayan eleştirel toplum teorisi, bu durumun içkin bir eleştirisini sunar. İçkin ve diyalektik eleştiriyle hareket eden düşünümsel eleştirel toplum teorisi, böylelikle öznelerin de kendi kendileri üzerine düşünebilmesinin yolunu açar. Bu yola adım atan özne, kendi kökeninin farkına vararak, artık kendi bilinci üzerine düşünmeye başlar. Bu düşünme kişiyi doğrudan özgürleştirmese de özgürleşimin kapısını aralar. Özneler, bu yolla toplumsal yaşamdaki gizli zorlamaların ve bu zorlamaları perdeleyen kimi yanılsamalı unsurların farkına varabilir. Bilinçte yaşanan bu derin ve köklü değişiklik –aynı zamanda bu zorlamalardan kurtulmak için– hangi çıkarların peşinden koşulması gerektiği sorgulamasını da harekete geçirir. Böylelikle kişisel çıkarlar ile toplumsal çıkarların "iyi yaşam" eksenindeki birlikteliği, düşünülebilir bir konuma gelir. Bu da toplumun özgürleşimine giden yolu göstermektedir. Özgürleşim, bu bağlamda, eleştirel toplum teorisini diğer bilimsel teorilerden ayıran temel ölçüttür. Eleştirel toplum teorisi, toplumda özgürleşmeyi ve aydınlanmayı amaçlamaktadır (Geuss, 2002: 85). Bu amaç, eleştirel teorinin benimsemiş olduğu epistemolojik çerçevenin bir sonucudur. Şimdi de ideoloji, içkin eleştiri ve düşünümsellik kavramlarını işleyerek, bu çerçeveyi biraz daha genişletelim.

Max Horkheimer'ın Karl Mannheim'ın "İdeoloji" Anlayışına Yönelik Eleştirisi

İdeoloji eleştirisi, daha önce de vurguladığımız gibi, Frankfurt Okulu geleneğini besleyen temel eleştiri damarlarından biridir. Fakat ilginçtir ki Horkheimer, Adorno ve Marcuse'un kaleme aldığı birçok yazıda ideoloji eleştirisiyle –başka kavramlar (örneğin bilim, teknik, akıl, hakikat, metafizik, ahlak, kültür, sanat, rasyonalizm vb) aracılığıyla– sıkça karşılaşmamıza rağmen, düşünürlerce doğrudan bu kavram ve kavramın eleştirisi üzerine yazılmış makalelerin sayısı hemen hemen yok denecek kadar azdır. Frankfurt Okulu'nun erken döneminde doğrudan ideoloji üzerine yazılmış makalelerden en bilineni ve önemlisi, Horkheimer'ın 1930'da kaleme aldığı "Yeni Bir İdeoloji Kavramı?" başlıklı yazısıdır. Bu makalede Horkheimer, Karl Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya* adlı eserinde yer alan –geleneksel "ideoloji" anlayışının yeni bir kavramsallaştırmasını içeren– sosyoloji kuramının ayrıntılı bir eleştirisini sunmaktadır. Horkheimer'ın kavramın yeni açılımını eleştiren tutumu, aynı zamanda düşünürün ideoloji kavramına bakış açısını da anlamamızı ve netleştirmemizi olanaklı kılmaktadır.

Karl Mannheim, Alman sosyoloji geleneğinin önde gelen isimlerinden birisidir. Mannheim'ın çalışmamız açısından önemi, Horkheimer ve çalışma arkadaşlarının benimsediği eleştirel toplum teorisine alternatif olarak sunulabilecek yeni bir sosyolojik yaklaşım geliştirmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Düşünürün temel ilgi alanı, bilgi sosyolojisidir.[20] Bu ilgisi çerçevesinde Mannheim, 1921'den 1931'e kadarki zamana yayılan çalışmalarında, bilgi sosyolojisinin temel problemlerini kapsamlı bir şekilde incelemiştir. Mannheim, sosyolojinin bir kolu olarak kategorilendirdiği bilgi sosyolojisini –kullanım açısından– iki başlık altında tanımlamaktadır: Bir teori olarak bilgi sosyolojisi ve tarihsel-sosyolojik bir araştırma yöntemi olarak bilgi sosyolojisi. Bir teori olarak bu disiplinin amacı, en genel ifadeyle, bilgi ve varoluş arasındaki ilişkiyi tarihsel-toplumsal bir perspektifle çözümlemektir. Bir

20. Bilgi sosyolojisi, bilgi üretiminde etkili olan (ya da belirleyici olan) toplumsal süreçleri inceleyen ve bilgi üretimiyle bu süreçler arasında kurulan ilişkileri araştıran disiplinin genel adıdır. Başka bir ifadeyle, bilgi sosyolojisi, gerçekliğin sosyal inşasını analiz etmekle ilgilenir. Terim, ilk olarak, Max Scheler tarafından ortaya atılmıştır. Ancak bu disiplin, asıl anlamda ilk önermesini Marx'tan ödünç almıştır: "İnsanın bilincini toplumsal varlığı belirler." Ayrıntılı bilgi için bkz. Berger ve Luckmann, 1966: 3–7.

araştırma yöntemi olarak amacı da bu ilişkinin insanlık tarihinde büründüğü formları ayrıntılı bir şekilde ortaya çıkarmaktır. Dolayısıyla bu formunda bilgi sosyolojisi, düşüncenin varoluşa bağlılığıyla ilgili araştırmalarda kullanılabilecek yeni bir empirik yöntem olarak şekillenmektedir (Mannheim, 2002: 286). Mannheim, bu ayrım çerçevesinde, bilgi sosyolojisi için bir dizi görev belirler. Düşünüre göre, bilgi sosyolojisinin yerine getirmek durumunda olduğu görevler şöyle sıralanabilir: "(1) Düşünce ile eylem arasındaki ilişkinin keşfinin ölçütlerini belirlemek; (2) bilgide teorik olmayan şartların önemine ilişkin bir kuram geliştirmek; (3) farklı dönemlerdeki düşüncenin temeli durumundaki mümkün farklı entelektüel hareket noktalarını belirlemek; (4) gizli metafizik öncülleri açığa çıkartmak; (5) söz konusu entelektüel tabakayı oluşturan sosyal tabakayı bulmak" (Hekman, 1999: 86).

Mannheim'ın bilgi sosyolojisi ile Marx'ın toplum ve tarih kuramı arasında yukarıda sıraladığımız niyetler bağlamında ilk bakışta kimi benzerlikler göze çarpsa da; Mannheim kendi yaklaşımını Marx'ın yaklaşımından özenle ayırt etmeye çalışmaktadır. Düşünürün farklı bakış açılarının "varoluşsal olarak belirlenen gelişiminin" incelenmesi gerektiği düşüncesi, Marx'ın materyalist perspektifiyle uyum içinde değildir (Hekman, 1999: 86). Marx, toplum ve tarih analizinde sınıfsal bir perspektif kullanarak, toplumsal gerçekliğin doğasını ve gelişimini üretim araçları ve ilişkileri çerçevesinde açıklamaya çalışırken; Mannheim'ın bilgi sosyolojisi, belirli bir bakış açısını sabitlemeyerek, her entelektüel bakış açısının arkasında duran farklılaşmış sosyal gerçekliğe bağımlılığını ortaya çıkarmaya çabalamaktadır. Bu nedenle, Mannheim'a göre, Marx'ın sınıf-merkezli bakış açısı sosyal gerçekliğe dair algımızı ve araştırmamızı sınırlandıran bir işleve bürünmektedir. Oysa Mannheim için yapılması gereken, sosyolojik sınıf kategorisi aracılığıyla dar bir çerçeveye sıkışıp kalmak değil, aksine daha kapsamlı bir problemi, yani varoluşsal belirlenme problemini araştırmaktır (Hekman, 1999: 86). Bu problemin araştırılması sürecinde soruşturmaya zemin oluşturabilmesi için Mannheim'ın seçtiği temel kavram, ideoloji kavramıdır (Mannheim, 2002: 82).

Mannheim'a göre, görevlerini yerine getirirken bilgi sosyolojisinin yapması gereken en temel şey, ideoloji kuramını "bir partinin ideolojik silahı" olmaktan çıkarıp, partiler-üstü bir "sosyolojik düşünce tarihi" haline getirmektir (Horkheimer, 1995: 129).

Bu nedenle, Mannheim'ın her entelektüel bakış açısının arkasında duran farklılaşmış sosyal gerçekliğe bağımlılığını ortaya çıkarmaya çalışırken kullandığı temel kavram "ideoloji" kavramıdır denilebilir. Bu yeni karakteriyle ideoloji, genel bir bilgi aracına dönüştürülmektedir. Söz konusu bilgi aracının temel işlevi, geçmişin yeniden sorgulanabilmesini mümkün kılmaktır. Geçmişin yeniden sorgulanabilmesinin olanağı ise kişinin kendi entelektüel duruşunun "durumsal belirlenimini" artık gizleyememesinden kaynaklanmaktadır (Horkheimer, 2005b: 128–129). Kavram, bu bağlamda, ortaya çıkmış ve çıkmakta olan fikirlere toplumsal bir dayanak getirme biliminin temelini oluşturacaktır. Kısacası yapılmaya çalışılan, bilgi ile sosyal varlık veya gerçeklik[21] arasındaki ilişkiyi "ideoloji" kavramı aracılığıyla inceleyerek, yani başka bir ifadeyle sosyolojik düşünce tarihini ideoloji kavramıyla yazarak, bilgi sosyolojisini yeniden inşa etmektir.

Yeni bilgi sosyolojisinin amacına uygun olarak, Mannheim, yeni ideoloji kavramının açıklamasını vermeyi hedefler. Düşünüre göre, tarihsel-sosyolojik anlam analizine başvurulduğunda, ideoloji kavramının birbirinden farklı iki anlamıyla karşılaşmaktayız. Eğer sözcüğü kullandığımızda karşı tarafın *belli başlı* "düşünce"lerine inanmamamız gerektiğini ima ediyorsak, o zaman yürürlükte olan kavram *kısmi* bir ideoloji kavramıdır (Mannheim, 2002: 82). Kısmi ideoloji kavramı için söz konusu olan, birtakım "düşüncelerin karşı tarafın çıkarına uygun olmayan bir gerçeğin bilinçli bir şekilde örtbas edilmesi doğrultusunda ele alınmasıdır. Bu bağlamda, bilinçli yalandan yarı bilinçli içgüdüsel örtbas etmeye ve bir başkası tarafından yanıltılmadan öz-yanılmaya uzanan geniş bir alan içindeki her şey söz konusu olabilir" (Mannheim, 2002: 82–83). Sözcüğün diğer kullanımı sonucunda ortaya çıkan ideoloji ise Mannheim tarafından *bütünsel/bütünlükçü* ideoloji olarak adlandırılmaktadır. Kısmi ideoloji bir durumun gerçek doğasının bilinçli ya da yarı bilinçli olarak gizlenmesine atıfta bulunurken, bütünsel ideoloji "bir çağın ya da tarihsel-toplumsal açıdan somut olarak tanımlanabilen bir grubun" ideolojisine atıfta bulunmaktadır. Böylelikle bir çağın ya da örneğin bir sınıfın ideolojisinden bahsetmek, o çağın ya da o grupların bütünlüklü bilinç yapılarına ait niteliklerin toplamı anlamında mümkün olabilmek-

21. Mannheim, gerçekliği, "sürekli değişim süreci içinde olan, tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş somut gerçeklik" biçiminde tanımlamaktadır.

tedir (Mannheim, 2002: 83). Her iki ideoloji kavramının ortak yanı, düşünceleri dile getirip, varoluş durumundan hareketle bu düşünceleri işlevselleştirdiğimiz kolektif ya da bireysel özneyi dolambaçlı yollardan geçerek anlama isteminden kaynaklanmaktadır (Mannheim, 2002: 83). Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, bu düşünceler, öznenin varoluş durumundan hareket ederek yorumlanacaktır. Bu ortaklığın yanı sıra iki ideoloji kavramı arasındaki temel fark, kısmi ideoloji kavramı karşı tarafın iddialarının sadece bir kısmını ideoloji olarak kabul ederken; bütünsel ideoloji kavramının bu parçalı anlayışı bütüne yayarak, karşı tarafın tüm dünya görüşünü sorgulayarak, elde ettiği kategorileri kolektif özneden hareketle anlamaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Bu farklılık, işlevsellik düzeyinde ayrışmayı da beraberinde getirmektedir. Kısmi ideoloji psikolojik düzeyde işlerken ve ilgiler psikolojisiyle alakası bağlamında işlevini harekete geçirirken, bütünsel ideoloji tinsel bilimler düzeyinde işlemektedir. Bütünsel ideolojinin tinsel bilimler düzeyinde işlevselleştirilmesinin söz konusu olması, araştırmanın, sadece tekil düşünsel içeriklere değil, belli bir düşünce sistemi ile deneyim ve yorum biçimlerini işaret eden kategorik aparatın –hem içerik ve farklı yönleriyle hem de biçimsel ve nihai anlam olarak– varoluşsal durumuna ne denli dayandırıldığını göstermektedir (Mannheim, 2002: 84).

Mannheim, bütünsel ideoloji anlayışının ortaya çıkışını, bilgi sosyolojisinin kendisini de doğurmuş olan toplumsal ve tarihsel gelişmelere bağlamaktadır (Hekman, 1999: 91). Kavramın tarihsel analizinin başlangıcını çoğu düşünür gibi Francis Bacon'a geri götürüyor olsa da Bacon'ın idoller teorisiyle özdeşleşmiş ideoloji anlayışını reddetmektedir. Bu nedenle, kısmi ve bütünsel ideoloji arasında ısrarla ayrım yapmaya çalışmıştır. Düşünüre göre, bütünsel ideolojinin ortaya çıkışı, kavramın gelişim tarihinde kendine özgü farklı bir aşamayı resmetmektedir. Bütünsel ideoloji anlayışını mümkün kılan şey, tarihsel okulun doğuşu ve bu okulun tarihsel terimlerle yaptığı açıklamalardır. Tarihselci okulun en önemli vurgularından biri, araştırmacının konumunun araştırılan nesne kadar tarihsel olarak belirlendiği görüşüdür. Dilthey'ın hermeneutik yaklaşımında da gördüğümüz bu nokta, Mannheim'ın ideoloji teorisine sızmıştır. Mannheim'a göre, hem gözlemleyenin hem de gözlemlenenin ideolojik analize tabi tutulmasının kaçınılmaz hale gelişiyle birlikte, ideoloji teorisi bilgi

sosyolojisi içinde geliştirilmeye başlanmış ve bu disiplinin temel kavramlarından biri olmuştur (Hekman, 1999: 91).

Mannheim'a göre, tarihselci okulun bu vurgusuyla yeniden şekillenen ideoloji kavramının bütünsel varyantı, ilk olarak Marksizmde kendisini açmıştır. Bu açış, kendisini sınıf bilinci aracılığıyla sergilemiştir. Ancak Mannheim, Marksizmin sınıf bilincine dayalı kuramsal perspektifinin, bütünsel ideoloji kavramının yeteri kadar genişletilebilmesinin önünde engel teşkil ettiğini düşünmektedir (Horkheimer, 1995a: 131). Mannheim'a göre, sınıfa dayalı sahte düşünceler sadece muhalif kampta arandığı ve kişinin kendi konumunun da ideolojik olduğu kabul edilmediği sürece, ideoloji sorunu tutarlı biçimde ortaya konamamaktadır. Aslında bu tutarsızlığın ana nedeni, kavramın haksız yere kısıtlanmasıdır. Mannheim, Marksist kuramda karşılaştığı sınıf-eksenli ideoloji anlayışını, Marksist söylemde işgal ettiği konumdan öte bir konuma taşımaya çabalamaktadır –bunu da kavramın yeni şeklini Marksizmin kendisine uygulayarak gerçekleştirmeye çalışmaktadır– çünkü düşünüre göre, sadece burjuva bilinci değil, tüm toplumsal kesimlerin bilinci biçim ve içerik açısından toplumsal-tarihsel koşullara bağlıdır. Dolayısıyla Mannheim'a göre, Marksizmin kendisi de bu bağımlılık denkleminin içinde yer almaktadır (Horkheimer, 1995a: 131).

Mannheim'ın yeni ideoloji kavramını eleştiren Horkheimer, Mannheim'ın bilgi sosyolojisi kavrayışına ve dünya görüşlerinin sınırlarını aşan bir sosyal teori üretme çabasına saldırır. Horkheimer, Marksizmin de "varoluşsal belirlenimden" kurtulamadığı iddiasında Mannheim'a hak verir ancak Mannheim'ın düşüncelerinin idealizm çerçevesinde hareket ettiğini, uygun bir sosyal teoriden yoksun olduğu için de sosyal gruplar ve ideolojileri arasındaki ilişkileri yeterince belirleyemediğini öne sürer (Kellner, 1989: 24). "Mannheim, düşünceleri ve sosyal grupları ilişkilendirmeye çalıştığı halde, grupların toplum yapısında nasıl temellendiklerini, dolayısıyla düşünce ve eylemlerinin nasıl özel sosyo-tarihsel koşulların ürünü olduğunu belirlemez" (Kellner, 1989: 24). Bunun ana nedeni, Mannheim'ın –Marx'ın aksine– yeni bilgi sosyolojisinde sadece bütünsel bilginin oluşturulabilmesinin olanaklarıyla ilgilenmesidir.[22] Bu yüzden, Horkheimer'a göre, Mannheim'ın

22. Aslında Horkheimer'a göre, Mannheim'ın bütünsellik arzusu, *Gestalt* ruhbilimcilerinin diyalektik olmayan bütüncülüğünü ima etmekte, dikkatini Hegel'in müsta-

düşünüşünde kuram ile pratik arasında gerçek bir ilişki/bağ yoktur. Mannheim, toplumun dönüşümüne odaklanmadığından, toplumsal hareketlerin üretim ilişkileriyle olan bağlantısı üzerine yoğunlaşmamış; sadece bütünsel bilginin olanağı sorunuyla uğraşmıştır. Bu çabanın sonucu olarak da Marx'ın öğretisi içinde yer alan ideoloji kavramının çağdaş sosyal bilimlerin bir parçası haline getirilmesiyle birlikte, kavramın amacı tuhaf bir şekilde karşıtına dönüşmüştür (Horkheimer, 1995a: 129). Bu dönüşüm, bütünsel ideoloji kavramının özünde felsefi olan niyetinin kısmi ideoloji kavramının siyasi olan niyetiyle birleştirilmesi sonucunda açık olarak görünmektedir. Bütünsel ideoloji, bir dünya görüşünün yapısının özneye bağımlı olduğunu ileri sürer. "Ancak özne, Kant'ta olduğu gibi, koşulsuz ve genel bir algılayış içinde değildir; aksine, öznenin bütün algısal aygıtı ve algısının tüm kategorileri ve biçimleri, tarihsel ve sosyolojik koşullara bağlıdır. Sadece belirli içeriklerin değil, belirli bir bilme (dolayısıyla karar verme ve eyleme geçme) biçiminin de bir toplumsal kesimin durumuna 'denk düştüğü' ileri sürülmektedir. Gerçek kişilerin ve çıkarlarının, fikirlerinin açıklanması amacıyla incelenen kısmi ideoloji kavramına kıyasla bütünsel ideoloji, bir 'matuf özneye', yani anlamı doğrultusunda bir toplumun belirli bir kesimine ait olan ideal bir algı biçimine gönderme yapar" (Horkheimer, 1995a: 130). İşte bu noktada, bütünsel ideoloji kavramının özünde felsefi olan niyeti kısmi ideoloji kavramının siyasi psikolojizmiyle birleştirildiğinde, sadece bağımsız fikirler (*isolated ideas*) saldırıya uğramakla kalmaz; sahte bilinç söylemi (suçlaması) da kararlılıkla genelleştirilir (Horkheimer, 1995a: 130-131). Bu genelleştirmenin nedeni, Mannheim'ın bilgi sosyolojisinde kısmi ideolojilerden bahsetmenin koşulu olarak gerçekte bütünsel ideolojilerin varlığını kabul etmenin zorunlu oluşudur; böylelikle sahte bilinç söylemi bütüne yayılmak zorunda kalmaktadır.[23]

kil *Volkgeist* gerçekliğine yöneltmekte ve bu yaklaşım sonucunda dolaylı olarak somut öznelliğin bastırılmasını da beraberinde getirmektedir (Jay, 2006: 123).

23. İdeolojik olanın bütüne yayılması, literatürde Mannheim paradoksu olarak anılmaktadır. Eğer bütün düşünsel sistemler belirli toplumsal koşulların ürünüyse, bilgi sosyolojisi için de aynı biçimde bir koşullanma söz konusu olmaz mı? Sorunun yanıtı olumlu ise bilgi sosyolojisini koşullandıran bağlamın nasıl bir bağlam olduğu tanımlanmalıdır. Ancak bu tanımı verebilecek koşullanmamış bir bilgi kümesi bulmak, nasıl olanaklı olacaktır? Bu bağlamın analizi, bu şartlarda nasıl yapılabilir? İdeoloji kavramından yola çıkarak vardığı bu sonuçtan Mannheim'ın kendisi de ra-

Horkheimer'a göre, Mannheim'ın ısrarla bütünsel bilgi görüşünün peşinden koşmasının nedeni, o dönemde hâlâ dünyanın anlamlılığına gereksiz inanç besleyen tarihselci *Geistesgeschichte* geleneğinin etkisinde olmasıdır (Jay, 2006: 123). Bu gelenek, klasik Alman idealizmine yaslanmaktadır. Bütünsel bilgiyi yakalama çabası, Horkheimer'a göre, klasik Alman idealist özne kavramının gizli kabulünü ele vermektedir. Bu tür bir özne çelişkilerle dolu bir dünyada yer alamaz, onun yaşadığı dünya özdeşlik dünyasıdır.[24] Yeni bilgi sosyolojisinin bütünsel bilgiye ulaşma arzusu, kısmiliği aşacak araçları bulma arayışında zaman zaman olumlu bir noktaya ulaşsa da ne yazık ki metafizik ve mutlakçı felsefi bakışın tortusu, Mannheim'ın kuramının genel yapısını belirlemektedir (Jay, 2006: 123). Bu yüzden, Mannheim'ın bilgi sosyolojisi –Horkheimer'a göre– "eleştirel" olmak yerine geleneksel bir kuramdır.

Horkheimer, –idealist temellerini ve metafizik öğelerini gösterebilmek için– Mannheim'ın geleneksel kuramını Dilthey'ın tarih felsefesiyle karşılaştırır. Ona göre, Mannheim'ın bilgi sosyolojisi, Dilthey'ın tarih felsefesinin önemli unsurlarıyla örtüşmektedir (Horkheimer 1995a: 135).[25] Dilthey da –Mannheim gibi– dünyanın özünü genelgeçer biçimde kavrayan bir felsefi sistemin olmadığını öne sürmektedir. Ancak Dilthey'a göre, davranış biçimlerini ve kültürün tüm alanlarında tarihsel olarak ortaya çıkmış sistemleri inceleyerek, insanlığın kendisini burada ifade eden özü daha açık bir şekilde görebilme imkânımız da vardır: "Kişi kendisini yalnız tarih içinde tanır ve asla içebakışla (*introspection*) tanımaz; hepimiz onu tarihte ararız. (...) Birey, gelişiminin, önemli kararlar verdiği aşamalarda başka bir yol çizebilecek olan, tek bir

---

hatsız olmuş, bu kısırdöngüde çıkış yolunu "bağımsız aydınlar" birliğinde aramıştır. Paradoks tartışması için ayrıca bkz. Geertz, 1973: 196 ve sonrası.

24. Horkheimer tarafından dile getirilen bu eleştiri, aslında tüm özdeşlik teorilerini kapsayan bir niteliğe sahiptir. Özellikle Adorno'nun Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'ne katılmasının ardından, özdeşlik kuramına duyulan husumet, düşünürlerce daha açık bir şekilde ifade edilmeye başlamıştır. Horkheimer, "Yeni Bir İdeoloji Kavramı?" başlıklı makalesinde Mannheim'ın bütünsel bilgi arayışına hücum ederken, eleştirisinin hedefinde (ismi makalede geçmemesine karşın) Lukács da bulunmaktadır. Lukács'ın özne-nesne özdeşliğine dayalı kurtuluş teorisi, Frankfurt Okulu düşünürlerince sıkça eleştirilmiş ve hiçbir zaman toplumsalın özgürleşimi açısından geçerli bir çözüm önerisi olarak kabul edilmemiştir. Lukacs'ın özdeşliğe dayalı kurtuluş teorisi için bkz. Lukacs, 2006: 80; Bewes, 2008: 27.

25. Bu noktayı, Berger ve Luckmann da vurgulamaktadır (1966: 13-14).

olasılığını tanır. Kişi sadece gerçekleştirebildiği olasılıklarla karşımızdadır. Kültürel sistemlerde de X'in kendisini tanıması için antropolojik olarak belirlenmiş bir yapı ararız. Buna insan doğası deriz" (akt. Horkheimer, 1995a: 135). Mannheim ise "verili bir dünyayı oluşturan anlam sistemlerinin tümü, tarihsel olarak belirlenmiş ve sürekli dalgalanan bir perdeden ibarettir ve insanlığın gelişimi bunun içinde veya arkasında meydana gelir" yargısında bulunur (Horkheimer, 1995a: 135). Düşünür, aynı zamanda tarihin içinde keşfedilecek olan, "tarihsel ve sosyal olana damgasını vuran" anlamın, gerçekte "insanlığın gelişimi" olduğunu ifade etmektedir (Horkheimer, 1995a: 135).

Fikirlerin tarihini insanlığı incelemenin önemli bir aracı haline getiren Dilthey'ın yukarıdaki ifadesiyle Mannheim'ın yargısı karşılaştırıldığında, Mannheim'ın kendisini daha karmaşık bir biçimde ifade etmekte olduğu izlenimi belirmektedir. Bu izlenimin asıl nedeni, Dilthey'ın tarih felsefesinin öğretilerinin geneliyle tam bir tutarlılık içinde olmasıdır (Horkheimer, 1995a: 135). Ona göre, düşünsel kültür ortamlarının gelişimi sadece toplumda değil, "toplumdaki bireyde" de kök salmıştır. Dolayısıyla tüm çağlar, halklar ve sınıflardan insanoğlunun tüm işleri ve yaratıları, tek ve bir "insan varlığından" kaynaklanmaktadır; mevcut bireylerin tümü bu varlığın özünü içinde taşımaktadır (Horkheimer, 1995a: 135). Bu felsefi inanış, Dilthey'ın düşünce yönelimiyle son derece uyumludur ancak Mannheim'ın –bir sosyolog olarak– kültürel biçimlerin içinde veya gerisinde gelişen bir insanlık "özünden" nasıl söz edebildiğini anlamak, kolay değildir (Horkheimer, 1995a: 136). Horkheimer, bu konumun, Mannheim'ın bilgi sosyolojisinin ana maddeleriyle çeliştiğine ve metafiziğin bilgi sosyolojisine yasadışı bir şekilde sokulmasını temsil ettiğine inanır (Kellner, 1989: 24). Ve bu inancı çerçevesinde şunu iddia eder:

> Mannheim, Dilthey gibi, tüm insanların her zaman aynı öze sahip olduğunu, aynı bileşenleri ve işlevleri içerdiğini söylüyor olamaz. Sabit bir nesneye, "insanlık"a gönderme yapan böyle bir iddia, ideoloji kavramının "bütünsel, genel ve dinamik" mahkemesi önünde hüküm giyer. Mannheim, bu tarih felsefesi anlayışını ne kadar dağınık ifade ederse etsin; bu anlayışın yorumu, bilgi sosyolojisinde yapılan araştırmaların insanlığın tarih tarafından belirlenmemiş bir özünü ortaya çıkarma deneyimini göstermektedir. Mannheim için de hakiki tarih araştırmasının, kendi özümüzün bilgisine ulaşması gerekmektedir. Dolayısıyla

> Dilthey'ın insan bilimi gibi, Mannheim'ın bilgi sosyolojisi de klasik idealist felsefenin vârisi olarak ortaya çıkar (...) Mannheim'ın ideoloji kuramını ciddiye alırsak, alabildiğine şartlandırılmış ve değişebilir bir gerçeklik içinde, "insanlığın gelişiminin" bu olağanüstü mevkide bulunmasını haklı çıkarmaya hiçbir şey yetemez. Tüm bilgi türleri arasında antropolojik olanın ideolojik olmadığını öne sürmek de inandırıcı değildir (Horkheimer, 1995a: 136).

Bu düşüncelerine ek olarak, Horkheimer, Mannheim'ın sözde tarihsel bilgi teorisi için tarih dışı bir temel arayışını eleştirir. Mannheim'ın "tarih ötesi boyut"un olayların gerçek nedeni olduğu, dolayısıyla "gündelik tarihte tarih ötesinin (*des Aussergeschichtlichen*) izlerini aramamız" gerektiği yönündeki anlayışına keskince karşı çıkar. Horkheimer, Mannheim'ın "açıklanamaz" (*ineffable*), "aşkın anlam" (*transcendent meaning*), "insan deneyimindeki esrik öğe" (*the ecstatic element in human experience*) kavramları üzerinden tarihte daha yüksek bir anlam aramasının, teorisine idealist ve spiritüel bir metafiziğin sızdığını gösterdiğini iddia eder (Kellner, 1989: 25).[26] Mannheim'ın gerçekleştirmeye çalıştığı şeyin aksine, Horkheimer, metafiziğin altını oyma projesinin tam da Mannheim'ın kendi teorisine metafizik kategorileri sızdırarak kirlettiğine inandığı ideoloji teorisinin görevi olduğunu savunur. 1930'lu yıllar boyunca, Horkheimer ve arkadaşları, baskın düşünce türlerinin metafizik varsayımlarına saldırmış; Marksist anlamdaki ideoloji eleştirisini tarihsel materyalist teoriye eklemleyerek, klasik ve çağdaş felsefe geleneklerindeki baskın teorilere tutarlılıkla uygulamışlardır (Kellner, 1989: 25). Bu uygulamanın materyalist yönünü, Horkheimer şöyle vurgular:

> Tarih, bir bütün olarak, anlamlı bir bütünlüğün ifadesi olamaz; çünkü tarih, insan toplumunun çelişkili ilişkilerinden kaynaklanan süreçlerin özetidir. Bu süreçlerde ruhani veya zihinsel bir birlik görülmez; bunlar, salt tavırların, konumların, düşünme biçimlerinin ve sistemlerin arasındaki çekişmelerin etkileri değildir. Bunların gelişimini, tümüyle eşitsiz olan insani ve insan dışı güçler etkiler. Tarih, onu bir plan doğrultusun-

---

26. Mannheim, muhtemelen Horkheimer'ın eleştirilerine hak vermiş olacak ki; metafizik ve idealist fikirler içerdiği iddia edilen kimi pasajları *İdeoloji ve Ütopya* kitabının 1936 yılındaki İngilizce baskısından çıkarma ihtiyacı duymuştur. Karşılaştırma için bkz. Karl Mannheim, *Ideologie and Utopie*, F. Cohen, Bonn, 1929 ve *Ideology and Utopia*, Harcourt, Brace & World, New York, 1936. Bu vurgu için bkz. Kellner, 1989: 238, dipnot 7.

da belirleyen insanoğullarının bilinçli yönlendirmesinden çıkmadığı sürece de, bir gelişime sahip olamayacaktır. Kişi, belirli bir tarihin çeşitli itici güçlerini yasalar doğrultusunda idrak etmeye çalışabilir ancak bu olgusallıkların ardında idrak edilebilir bir anlam bulunduğu iddiası, ister Hegel'in yaptığı gibi köşe bucak açıklanmış olsun, ister Mannheim'ın yaptığı gibi öne sürülmekle yetinilsin, felsefi bir anlatı üzerine kuruludur. Dünyevi gerçeklik gibi doyurucu olmayan bir duruma hakiki varoluş ifadesi kazandırmak ve bazı bulanık insanlık fikirlerinin daha ulu bir Varoluş şeklinde yüceltilmesine izin vermemek, Marksçı maddeciliğin merkezinde yer alır. Gerçekliği idealist bir cennet temelinde veya salt düşünsel olan herhangi bir yöntemle anlamaya yönelik tüm girişimlerin azılı düşmanı, materyalizmdir. Marx'ın ardından dünyada bu şekilde avuntu bulmamız mümkün değildir artık (Horkheimer, 1995a: 139).

Frankfurt Okulu düşünürlerine göre, ideoloji kuramının/eleştirisinin temel amacı, insanlık tarihindeki gizli/örtük anlamı ya da özü keşfetmek değil[27]; mevcut gerçekliğin çarpık yapısını, bu yapının yaratmış olduğu kavramsal çerçeveyi ve bu çerçevenin ürettiği önermelerin, düşünce sistemlerinin yanlışlığını açığa çıkarmaktır. Gerçekliğin çelişkili yapısı ve söz konusu yapının bir uzantısı olarak tariflenebilecek yanlış ve doğru bilinç ayrımı üzerinden şekillenen bu epistemolojik kaygı çerçevesinde, Marksizmin temelinde yer alan ideoloji kuramının –Mannheim tarafından anlamının tersine çevrilmesiyle birlikte– genelleştirilerek tüm düşünce sistemlerine ve kategorik çerçevelere yayılması, Horkheimer'ı önemli ölçüde rahatsız etmiştir çünkü bu yolla –bilgi sosyolojisi bağlamında– modern ideoloji kavramı kökünü aldığı kuramla çelişen bir göreve hizmet etmeye başlamıştır. Bu yeni ideoloji kavramını kıyasıya eleştiren Horkheimer, enstitünün müdürü olduktan sonra, kavrama enstitünün çalışmalarında daha merkezi bir rol atfederek, kavramın önem bağlamını canlandırmıştır. Bu bağlamda, birçok enstitü üyesi de idealizm, pozitivizm, varoluşçuluk, yaşama felsefesi ve ortaya çıkmakta olan faşizm ideolojisi ile bu disiplinlerin baskın karakterini oluşturan metafizik ve ahlak kategorileri gibi ideolojik eğilimlerin eleştirisini yapmıştır (Kellner, 1989: 25).

27. İdeoloji kavramına böyle bir anlam yüklemek, kavramı kendi tarihinden koparmak anlamına gelmektedir. Oysa tam da ideolojinin varoluşu, Frankfurt Okulu düşünürlerine göre, doğası gereği tarihseldir. Bu tarihselliğin kökenleri, burjuva düşünce dünyasının ortaya çıkışına ve gelişimine denk düşmektedir.

İçkin Eleştiri, Düşünümsel Epistemoloji ve Toplumun Özgürleşimi

Frankfurt Okulu düşünürlerinin radikal toplum teorisiyle geliştirmeye çalıştıkları eleştirel epistemolojik kuramın bir ayağını ideoloji eleştirisi oluştururken, öteki ayağını içkin eleştiri oluşturmaktadır. İçkin eleştirinin tarihsel kökenleri, Marx'ın klasik iktisatçıların ekonomi politik görüşleriyle ilgili eleştirisine kadar geri götürülebilir.[28] Ekonomi-politiğin edinimlerini dışsal ölçütlerle değerlendirmeyip, bu bilimin tezlerini yine bilimin kendi kategori ve varsayımlarının düşünülmüş sonuçlarıyla karşılaştıran Marx, teorisinin bu yönelimiyle klasik iktisatçıların benimsedikleri ekonomi politik anlayışın içkin bir eleştirisini sunar. Bu eleştiri türünde, klasik ekonomi politik kategorileri, kendi nesnel içerikleriyle değerlendirilir. Bu da –bir anlamda– mevcut kategorilerin süreç içinde kendi karşıtlarına nasıl dönüştüğünü ve bu dönüşümün hangi yollar aracılığıyla gerçekleştiğini göstermek demektir. Kategorilerin kendi karşıtlarına nasıl dönüştüğünü açığa çıkaran ise kategoriler ile kategorilerin nesneleri ya da kavramlar ile fiili içerikleri arasındaki uyuşmazlıktır. Birtakım temel kategorilerde su yüzüne çıkan uyuşmazlıklar, Marx'ın eserlerinde –içkin eleştiri yöntemini açık bir şekilde ortaya koymak için– sıklıkla göste-

28. Aslında bu eleştiri biçiminin kökenleri, diyalektik eleştiriyle kurduğu bağ düşünüldüğünde, Hegel felsefesine kadar geri götürülebilir. "Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nin önsözünde, diyalektik yöntemi özetler ve iki farklı yaklaşımla karşılaştırır. Bir yanda, maddi düşünme (*das materielles Denken*) vardır: Sadece maddi şeylere yönelen olası bir bilinç, var olan koşullara temellenmiş ve ötelerini göremeyen bir düşünme biçimi... 'Karşı uçta da' transendent eleştirel yöntem olarak, 'tüm içerikten bağımsızlığı ve ona yönelik kibir hissini' içeren argümantasyon (*das Räsonieren*) bulunur. Diyalektik yöntem, 'bu özgürlükten vazgeçmelidir.' 'Bu kavramın içkin ritmine keyfi olarak veya başka yerden elde edilmiş bilgelikle zorla girmeyi' reddeder. Onun yerine, 'özgürlüğün kendi doğasından hareket etmesine izin verip, onu içerik içinde batırır; daha sonra da bu hareketi izler.' Marx'ın yönteminin temelinde de benzer düşünceler vardır. O da, 'özgürlüğü', var olan koşulları transendent standartlarla yargılamak için reddeder. Çalışmasının başlıca amacının, kapitalist toplumu kendi seçili değerlerine göre eleştirmek veya onun nasıl olması gerektiğine yönelik bir ideal ortaya koymak değil, onun gelişimini yöneten 'devinim kanunlarını' anlamak olduğunda ısrar eder. Yöntemi, topluma dışarıdan yüklenecek eleştirel standartlar getirmeyi içermez. Tam tersine, değerleri ve eleştirel standartları sosyal ürünler olarak, kaçınılmazca tarihsel ve göreceli olarak resmeder. Ne var ki Marx, kendini sosyal tanımlama ve açıklamayla sınırlamaz. Marksizm, sadece sosyal bir teori değil, aynı zamanda ve aslında, içinde değerlerin ve pratik vaatlerin önemli bir rolü olan politik bir bakış açısıdır. Daha da ötesi, bu iki yanı, tek bir bütünün birliğinde kuşatma iddiasındadır" (Sayers, 2006: 1).

rilmeye çalışılır. İçkin eleştirinin en belirgin açılımlarından biri, düşünürün "Yahudi Sorunu" adlı metninde ortaya konulmuştur. Marx, bu metinde, genç-Hegelci Bruno Bauer'in sunduğu din ve özgürlükle ilgili önermeyi eleştirir. Marx'a göre, Bauer "Yahudiler modern burjuva toplumunda dinsel özgürlük istiyorlar. Ama bu dinsel özgürlük aslında yeterli bir özgürlük değil. Ne zaman ki tamamen insanlar dinden kurtulacak, o zaman insanlar gerçekten özgürleşmiş olacaklar" derken, mevcut toplumsal sorunları pratik açıdan çözmeye gerçekten yardımcı olabilecek verimli bir eleştiri yapmamaktadır. Çünkü Bauer, içkin eleştiri yoluyla değil, aşkın eleştiri yoluyla mevcut soruna çözüm üretmeye çalışmaktadır. Marx, bu türden bir eleştiri tarzını sahiplenmez ve "Yahudi Sorunu"nda Bauer'e yanıt olarak şunları söyler:

> Biz dünyasal sorunları, teolojik sorunlara dönüştürmüyoruz, teolojik sorunları dünyasal sorunlara dönüştürüyoruz. Tarih yeterince uzun zamandır boşinan içinde çözüştürüldü, şimdi biz boşinanı tarih içinde çözüştüreceğiz. *Politik özgürleşmenin dinle ilişkisi* sorunu bizim için *politik özgürleşmenin insani özgürleşmeyle* ilişkisi sorunu durumuna gelir. Biz, politik devletin dinsel zayıflığını, politik devleti dinsel zayıflıklarından ayrı olarak *dünyasal* yapısı içinde eleştirerek, eleştiriyoruz. Devletin *belirli* bir *dinle*, örneğin *Yahudilikle* çelişkisine biz, onu, devletin *belirli dünyasal* öğelerle çelişkisi yaparak; devletin *bir bütün olarak* dinle çelişkisini, devletin genel olarak kendi *önvarsayımlarıyla* çelişkisine dönüştürerek, insani bir biçim veriyoruz (1997: 14-15).

Devletin bir bütün olarak dinle çelişkisini devletin genel olarak kendi önvarsayımlarıyla çelişkisine dönüştürmek, devletin dinle kurduğu ilişkinin biçimini "içeriden" eleştirmek demektir. İçkin eleştiri, tarihsel bağlamı içinde, var olanın karşısına kendi kavramsal ilkelerinin iddialarıyla çıkmak demekken; aşkın eleştiri, mevcut koşulları ideal ve aşkın bir bakış açısıyla eleştirme durumuna işaret etmektedir (Koçak, 1998: 42). Var olan somut bir durumu bu durumun işaret ettiği kavramın kendi ilkeleriyle kurcalamak, içkinliğe göndermede bulunmaktır. İçkin eleştiri, bir olguya kendi ilkesinden yola çıkarak yapılan eleştiridir. Bu eleştiri, bir nesnenin kendi kavramsal ilkeleri ve ölçüleriyle işe başlar, bunların uzantılarını ve sonuçlarını geliştirir. Sonra nesneyi yeniden bu sonuçlar açısından kurcalar, değerlendirir. Eleştiri, nesnenin dışındaki bir ölçüte dayanmaz –çünkü böyle yapmak, özne

ile nesnenin kesin ikiliğini kabullenmek olur– ve bu yüzden içkin eleştiri "içeriden" hareket eder (Koçak, 1998: 43).

İçkin eleştirinin karşıtı aşkın eleştiridir: Dışsal ölçütlere yaslanan eleştiri. Aşkın eleştirinin modern felsefe geleneği içinde iki ana versiyonu olduğu söylenebilir: (a) Mevcut gerçekliği evrensel bir reçete aracılığıyla, *a priori* olduğu iddia edilen birtakım evrensel ilkelerden yola çıkarak eleştirmek. Örneğin kapitalist sistemi evrensel olduğu iddia edilen "adalet" veya "eşitlik" ilkelerinden yola çıkarak, adil veya eşit olmadığı vurgusundan hareketle eleştirmek. (b) Mevcut gerçekliği gelecekte olabilecek ama eleştirinin yapıldığı o anda mevcut olmayan bir durumun öğeleriyle; örneğin, sosyalist ahlaka göre kapitalist toplum ilişkilerinde beliren yozlaşmayı veya gayri ahlaki öğeleri eleştirmektir. Aşkın eleştiri, var olan bir gerçeklik içinden değil, aşkın ütopik bir bakışın uzantısı olarak yapılan eleştiridir. Bu eleştirinin temel özelliği, kendi Arşimet noktanızdan, yani size göre ideal olanın size vermiş olduğu perspektiften bakıp, var olan toplumsal, siyasal ve ekonomik sistemdeki kavramları, öğeleri, ilişkileri eleştirmeye çalışmaktır. (Soykan-Dellaloğlu-Keskin, 2003: 37-65). Marx'a göre, fiili durumu asla değiştiremeyecek ve toplumsalın dönüşümüne pek de fazla katkı sunamayacak olan bu eleştiri tarzı yerine, modern burjuva toplumunu "içeriden" eleştirebileceğiniz bir eleştiri türünü sahiplenmek gerekir. Bu eleştiri de ancak içkin bir şekilde kendi toplumumuzun (burjuva toplumu) kuruluş aşamasında ortaya attığı temel iddialar ve önvarsayımlardan hareket ederek yapılabilir.

İçkin eleştiri, eleştirel toplumsal felsefenin –geleneksel burjuva felsefesini ve eleştirel toplum kuramının diğer toplum kuramlarını hedef alırken– kullandığı temel eleştiri yöntemlerinin başında gelmektedir. Özellikle Herbert Marcuse'un eserlerinde, içkin eleştiri yöntemi kendisini kuvvetli bir şekilde hissettirmektedir.[29] Marcuse ve Horkheimer, 1930'larda yayımlanmış bir yazı dizisinde kendi girişimlerini diğer sosyal teori ve felsefelerden ayırarak, enstitünün eleştirel toplum teorisinin programını ve felsefi dayanaklarını tanımlar. Marcuse, felsefe ve eleştirel teori arasındaki ilişkiye odaklanır ve burjuva felsefesini eleştirse de onun ilerici öğelerini savunur: Akıl, zihin, özgürlük, bilgi ve mutluluk, sadece

29. Bu eserlerden en önemlisi, "Kültürün Olumlayıcı Karakteri" başlıklı yazısıdır. Marcuse, bu yazısında burjuva toplumunu ve bu toplumu oluşturan temel öğeler ile idealleri inceler, eleştirir. Ayrıntılı bilgi için bkz. 1988.

burjuva felsefesinin kategorileri değildir, insanlığı da ilgilendirirler. Bu yüzden, yenileri türetilmediği sürece bu kategoriler korunmalıdır (Marcuse, 1989a: 66). Marcuse'a göre, felsefe, yaygın ideolojileri yıkacak kavramlar geliştirerek sosyal teoride ilerici bir rol oynayabilir ve daha iyi bir toplum için verilecek mücadelede eleştirel silahlar sağlayabilir (Kellner, 2001: 9). Bu eleştirel silahlar, felsefenin içkin eleştiriyle hareket etmesi halinde belirebilir.

Marcuse, baskı ve egemenliğe hizmet ettiğini düşündüğü eğilimleri yazılarında eleştirirken, burjuva geleneğinde özellikle özgürlükçü öğeler olarak gördüklerini koruma kaygısı duyar. Ona göre, birçok erken burjuva ideali, mevcut liberal hak ve özgürlüklerin üstündeki faşist baskıyı eleştirmek için kullanılabilir. Bu, kuşkusuz, Frankfurt Okulu'nun –var olan sosyal koşulları veya teorileri; aydınlanma, özgürlük, demokrasi ve insan hakları gibi tarihsel olarak yapılandırılmış ideallerin, ilkelerin ve kurumların bakış açısından eleştiren– "içkin eleştiri" yönteminin açık bir ifadesidir (Kellner, 2001: 9-10). Marcuse, ilerici ve tutucu öğelerin birbirinden ayrılamayacağını inatla vurgular, bu vurgu aracılığıyla da yazıları burjuva felsefesi ve kültürünün baskıcı ve ideolojik yanlarının analizinden özgürlükçü alanlarının tasvirine döner (Kellner, 2001: 9-10). O, yükselen burjuvazinin erken devrimci ideallerinin özgürleşmiş bir toplumun öğelerini içerdiğini ve bunların –özgürlük, rasyonalizm, eleştirel idealizm, insan hakları, demokrasi teorilerinin, materyalist insan potansiyeli ve ihtiyaçları teorilerinin– eleştirel sosyal teori için önemini sürdürdüğünü iddia etmektedir. Bu çerçevede, burjuvazinin ideallerini gerçekleştirmede başarısız olduğunu, dolayısıyla –örneğin– erken demokrasi ve özgürlük felsefelerinin mevcut ihmal edilmişliklerini, bozulmaları ve bastırılmışlıklarını eleştirmek için kullanılabileceğini söylemektedir (Kellner, 2001: 9-10).[30]

---

30. "Ne var ki Marcuse, aynı zamanda, burjuva geleneğindeki –faşizmin zaferine katkıda bulunduğunu iddia ettiği– eğilimlere karşı da oldukça eleştireldir. Böylece, yazılarında liberalizm, varoluşçuluk, idealizm, rasyonalizm ve burjuva kültürünün ilerici yanlarının değerlendirmesi kadar, onların olumsuz ve ideolojik eleştirileri de bulunur. Marcuse, burjuva felsefeleri ve ideallerinin, giderek burjuvazinin toplumsal koşulları meşrulaştırmak ve gizemlileştirmek için kullandığı soyut, formel ideolojiler olma eğiliminde olduğunu düşünür. Aslında Marcuse, burjuva felsefelerinde baştan beri, en önemli işlevleri özel mülke dayalı burjuva düzenini, sahiplenici bireyselliği, sınırlanmamış piyasa düzenini ve sınırsız sermaye biriktirme hakkını korumak olmak üzere, tutucu ve uzlaştırıcı eğilimlerin bulunduğuna inanır. Ama –ki Marcuse'un makaleleri böyle diyalektik şaşırtmaca ve dönüşlerle doludur– en ideo-

Burjuva ideallerinin ve somut burjuva toplumunun karşılaştırılması aracılığıyla içkin eleştirinin güzel bir örneğini sergileyen Marcuse'un söylemleri, Frankfurt Okulu geleneğinin "eleştiri" kavramına nasıl yaklaştığını da göstermektedir. Ancak düşünürlere göre, toplumsal bir sorunun veya herhangi bir kavramın analiz ve eleştirisinin dikkatli ve doğru bir şekilde yapılabilmesi için salt içkin bir bakış açısı da yeterli değildir. Bu noktada, içkin eleştirinin, kaynağı olan diyalektik eleştiriyle ilişkide olması gerekmektedir. İçkin eleştirinin diyalektik eleştiriyle kurduğu bağ, onun epistemik karakterinin sınırlarını genişletir çünkü diyalektik eleştirinin temel konumu, bir tür konumsuzluk olarak belirmektedir. Bu konumsuzluk ilkesi, kendisini "olumsuzlama" (negatiflik) üzerinden şekillendirmektedir. "Diyalektik yaklaşıma göre, *var olan koşulların kendisi*, eleştirel bir bakış açısına gereken temeli içerir. Var olan sosyal düzen, basit ve durağan değildir; gerilim ve çatışmaları içerir. Olumlu yönleri kadar, olumsuz yönleri de vardır: Onu destekleyen ve olumlayan güçler kadar, ona karşı çıkan ve onu çürüten eğilimler... Yani olumsuz ve eleştirel eğilimler *dünyanın içindedir*. Eleştirel düşünceler, otonom bir eleştirel bilinç tarafından, *dışarıdan* getirilmek zorunda değildir, zaten var olan koşulların içinde içkin olarak bulunurlar. Bu, diyalektik yaklaşımın yaşamsal kavrayışıdır" (Sayers, 2006: 1-2, vurgu bana ait).

Eleştirel-diyalektik yaklaşım, eleştirel kuram geleneğinin benimsemiş olduğu bilgi teorisinin yönteminin temel karakterini oluşturmaktadır. Bu nitelik, aynı zamanda, eleştirel bilgi teorisinin kendi geçerliliğini yeniden sorgulamasının olanağını oluşturmaktadır. Bunun nedeni, eleştirel bilgi teorisinin işaret ettiği varlık alanıyla kurduğu ilişkinin içkin eleştiri aracılığıyla yeniden tesis edilebilmesidir. İçkin eleştiri, bir teoride yer alan tüm kategorileri ve o kategorilerin somut durumlarını birlikte inceleme olanağına sahiptir. Bu olanak, içkin eleştirinin kullanıldığı eleştirel kuramın kendisi için de geçerlidir. Dolayısıyla eleştirel kuram, kendi geçerliliğini, kendisi üzerine yeniden düşünüşüyle tesis edebilecek durumdadır. Kendi üzerine düşünüm, epistemolojinin meta bir şekilde kendisini de sorgulaması demektir. Bu bağlamda, episte-

---

lojik kavramlar olan eşitlik, özgürlük ve mutluluk gibi kavramların bazıları bile özgürleşmiş insanlığa dair bazı rasyonel ve insani idealleri koruyan bir sığınak sağlar. Dolayısıyla (düşünürün felsefesinde) tutucu ve özgürleştirici gayeler, dikkatli bir analiz ve eleştiri gerektirecek şekilde sıkıca birbirine bağlıdır" (Kellner, 2001: 11).

moloji, örneğin "mutlak hakikat", "a priori bilgi" gibi kendi içini kemiren, geleneksel felsefe yoluyla tortulaşmış olan aşkın öğeleri de sorgulayabilir. Bu sorgulama, bilgi teorisi eleştirisinin bir anlamda radikalleştirilmesi, başka bir deyişle eleştirel bilgi teorisinin düşünümsel bir epistemolojik teori olarak temellendirilmesi demektir. Düşünümsel epistemoloji, kendi kökenleri, önermeleri, varsayımları, iddiaları, kategorileri ve kavramsal çerçeveleriyle ilgilenen, ayrıca bu ilginin farkında olan epistemolojidir. O, bu farkındalığı, kendi kurduğu kategori, metodolojik önkabul ve önermeleri –kendi yönelimselliği çerçevesinde– kendisinin araştırma nesnesi yaparak kazanır (Gebhardt, 1998: 383). Bu da ancak mevcut toplum kuramının belirli bir tarih ve toplum anlayışı varsa gerçekleştirilebilecek bir çabadır çünkü bir teorinin kendi kökenlerinin farkında olması demek, kendisinin içinde olduğu toplumsal ve tarihsel koşulların farkında olması demektir. Eleştirel epistemoloji, bu farkındalık bilinci üzerinden kendisini toplumsal bir temelde tanımlanmaya bırakmalıdır (Çiğdem, 1997: 121) çünkü bu süreç, doğrudan ya da dolaylı olarak epistemolojik yönelimin toplumsal boyutu içermesini getirecektir. Dolayısıyla teorinin – toplumsal ve tarihsel olanın bilinci üzerinden– hem kendisinin hem de kendisini ortaya çıkarmış olan koşulların eleştirisini verebilmesinin, bu yolla hem kendisini hem de kendisinin bağlı olduğu toplumsal-tarihsel koşulları dönüştürebilmesinin olanağı doğar. Düşünümsel epistemolojik gelenek, böylelikle içkin bir ütopyanın önünü açar. Burada ütopya, kitlelere sunulan alternatif bir hayat reçetesi değil, başka türlü olabilire pay tanınmasıdır. Geçmişte bir ihtimal olarak dile gelmiş ama gerçekleşmemiş olan her şey, bu ütopya içinde yer alabilir. Bunun önünde herhangi bir mantıksal veya *a priori* ilkesel bir engel yoktur.

İçkin ütopya, insanların acı çektiği ve ruhlarının açıkça kötürümleşmek zorunda kaldığı koşulların değiştirilmesi projesinde toplumsal özgürleşime işaret etmektedir. Özgürleşim ancak kendi bilinci, bilgisi ve eylemleri üzerine düşünmeye başlayan öznenin yönelimi aracılığıyla gerçekleşebilir çünkü öznenin kendi üzerine düşünmeye başlamasıyla birlikte, öznenin kurduğu epistemolojik bağlamın şeffaflaşma süreci de başlamaktadır (Çiğdem, 1997: 119). Bu sürecin en önemli bileşeni akıldır. Akıl, kendi üzerine düşünümün gerçek özgürleştirici gücü olarak anlaşılmalıdır. Akıl olmadan düşünümün gerçekleştirilebilmesi, dolayısıyla gelenek-

sel epistemolojinin eleştirilerek, düşünümsel epistemolojik yaklaşımın temellendirilmesi imkânsızdır. Bu imkânsızlığı aşmanın biricik yolu, toplumsal özgürleşim projesinin temel yürütücüsünün akıl olduğu düşüncesinin kabulüdür. Bu düşüncenin bize gösterdiği temel nokta, düşünümsel epistemolojinin özneyle kurduğu yeniden temellendirme ilişkisinde açığa çıkan içkin ütopyanın rasyonel olması gerektiği fikridir. Akıl, toplumsal düzenin belirleyicisi olarak, özgürleşimin gerçekleşmesine katkıda bulunmalıdır.

Öznenin kendisinde şeffaflaşma süreci olarak beliren aydınlanma ideası, mevcut toplumsal koşullarda yaşayan bir kişiyi doğrudan özgürleştirmese de toplumsalın –özgürleşim istemi çerçevesinde– yeniden yapılandırılabilmesinin olanağını doğurur. Ancak özgürleşimin gerçekleşebilmesinin koşulu, sadece öznelerin düşünümsel-epistemolojik eleştirel bir perspektifi benimsemesi olamaz; bunun yanı sıra toplumun koşullarının rasyonel bir zeminde değiştirilmesi ve toplumsalın "iyi yaşam" ideası çerçevesinde yeniden inşa edilmesi gerekmektedir çünkü özgürleşim imkânı her zaman –tikel uğraklarıyla birlikte– toplumun gerçek şartlarına bağlıdır.[31] Marcuse'un da vurguladığı gibi, "özgürlük, yalnızca oluşumu esnasında pratiğe koyulmadıkça doğrulanamayan tek olgudur." Burada söz konusu olan özgürlük, pratiğin kendisine doğrudan bağlı olan pozitif özgürlüktür.[32]

---

31. Lukács'ın şeyleşme teorisinden etkilenen Frankfurt Okulu düşünürleri, bu şartların dönüştürülebilmesi için şeyleşmenin olumsuzlanması gerektiğini düşünmektedir. Tüm ilişkiler, yalnızca insanlar arası ilişkiler değil, örneğin insan ve doğa arasında kurulan ilişkiler de şeyleşmenin kapitalist toplumda ne kadar yaygınlaştığının en açık göstergesidir. Şeyleşme o kadar yaygınlaşmıştır ki çağımız insanı tüm özgürlük alanlarını kaybetmiş, nesneleşmiş ve bilincinin kırılmasıyla artık özne olmaktan çıkmıştır. Bu yüzden, insanlar, "ben" bilgisini kafalarında birer nesneymiş gibi taşımaktadır. Hatta "ben" bilgisi, "ben" yok edildiği için "biz" bilgisine dönüşmüştür. "Biz" boştur; hiçbir karşılığı yoktur. "Biz" bütündür ve bütün yanlıştır ya da gerçek olmayandır. "Biz"i oluşturan "ben"lerin her biri, özerk düşünme ve tavır ya da belirli bir tutum alarak eyleme yetisini kaybetmiştir (Veysal, 2005: 128).

32. Isaiah Berlin'in 1958'de Oxford Üniversitesi'nin açılış töreninde özgürlük kavramı üzerine yaptığı konuşmadaki gönderme ve vurgular, siyaset felsefesindeki özgürlük kavramıyla ilgili çağdaş tartışmaların temel eksenini belirlemiştir. Berlin, bu konuşmasında, özgürlüğü –negatif ve pozitif özgürlük– olarak ayırmış ve negatif özgürlük anlayışını savunurken, pozitif özgürlük anlayışını eleştirmiştir. Negatif özgürlük anlayışı, özgürlüğün anlamını tersi üzerinden tanımlar; buna göre, özgürlük kısıtlamaların olmama durumudur. Öte yandan pozitif özgürlük anlayışına göre, özgürlük belirli koşulların gerçekleştiği bir duruma/sürece işaret eder (Silier, 2003: 51). Negatif özgürlük anlayışının temel amacı, özgür eylemi sınırlayabilecek engelleri ortaya çıkarmaktır. Böylelikle bu engellerin ne türden engeller olduğu saptana-

Frankfurt Okulu düşünürlerinin benimsemiş olduğu pozitif özgürlük anlayışının kökeni, Marx'ın felsefesindedir. Marx'ta özgürlük, bireylerin kendileriyle, birbirleriyle ve doğayla kurdukları ilişkilerde kendilerini gerçekleştirmeleri olarak, pozitif biçimde ele alınmaktadır. Amacını "özgür insanlar birliğinin bilinçli biçimde yeniden kurulmasının temellerini atma" olarak ifade eden Marx'ın çalışmalarındaki merkezi öğe, özgürlük kavramıdır.[33] Kapitalizm, çoğu zaman, kendisini özgürlük ya da serbestlik sağlayan bir sistem olarak ortaya koymuştur. Her şeyin serbest ya da özgür olduğu ortamlarda, "müdahale" kelimesi çoğu kişi için pek de olumlu şeyler çağrıştırmaz. Liberallerin ya da egemen düşüncenin "kapitalizm" yerine "serbest piyasa ekonomisi" ve bunun zıddı olarak da "devlet müdahalesi" kavramlarını kullanmayı tercih etmesi, şüphesiz ki tesadüf değildir (Silier, 2007: 132). Çoğumuz, bu dil oyunuyla ister istemez kapitalizmin "özgürlük" sağlayan bir sistem olduğu düşüncesine yönleniriz. Marx, bu durumu, alaycı bir şekilde –ve içkin eleştiri yöntemini kullanarak– *Kapital*'de şöyle ifade eder:

---

bilir ve bu engellerin liberal devlet kuramı perspektifinin çizdiği sınırlarla uyuşup uyuşmadığı belirlenebilir. Bu belirlemenin temel yönelimi, özellikle modern liberal devlet kuramının çizmiş olduğu yurttaşlık tanımının sınırları çerçevesinde, vatandaşlık haklarının güvence altına alınmasıdır. Bu bağlamda, özgürlüğün bu türden bir yorumu ve açımlaması gerekli bir çabadır çünkü devletin yurttaş karşısında gücünü keyfi bir biçimde kullanmasının önüne geçerek, o gücü sınırlandırır. Ne var ki negatif özgürlük anlayışı, özgürlük kavramı açısından yeterli değildir. Negatif özgürlüğün yeterli olmamasının iki nedeninden söz edilebilir. Negatif özgürlük anlayışının perspektifi, özgürlük kavramını tanımlayabilmek için yeteri kadar geniş bir perspektif değildir. Bu bakış açısı, eylem analizini titizlikle yürütse de eylemi kısıtlayıcı etmenleri çok dar bir biçimde ele alır. Örneğin özgür eylemin yalnızca dışsal yasaklarca veya diğer kişilerin müdahaleleri tarafından kısıtlanabileceğini savunduğu için içsel ve toplumsal kısıtlamaları gözden kaçırır (Silier, 2003: 53). Daha açık ifade edecek olursak, parasızlık nedeniyle ilaç alamayan bir kişi, hiç kimse onun ilaç almasına karışmadığı ve otoriteler bunu yasaklamadığı için ilaç alabilme özgürlüğüne sahiptir (Silier, 2003: 53-54). İkinci olarak, negatif özgürlük anlayışının analiz merkezinin eylem özgürlüğü olmasından dolayı, bu anlayış özgür insan kavramının içeriğini belirlemekte güçlük çeker (Silier, 2003: 52). Bu aşamada, sürekli tüketerek yaşayan, yaşamı tüketerek üreten bir insanın özgür olup olmadığı, tartışılamaz bir nokta olarak kalır.

33. Marksizmin merkezi öğesi olarak özgürlüğe vurgu yapmak iki açıdan önemlidir; birincisi sosyalizmi sadece adil bir bölüşüm sisteminden ibaret gören Marksizmin ekonomik indirgemeci yorumunun yol açtığı deformasyona karşı durabilmek, ikincisi Marksizmin sınıf indirgemeci yorumlarına karşı, insan özgürleşmesinin bütüncüllüğüne vurgu yapabilmek ve böylelikle Marksizmin bütünlüğünü parçalayan yorumlarına bir yanıt oluşturabilmek için (Balta, 2001: 82).

> Sınırları içerisinde emek-gücü satım ve alımının sürüp gittiği ayrıldığımız bu alan, aslında, insanın doğuştan var olan haklarının tam bir cenneti idi. Burada egemen olan yalnızca Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır. Özgürlüktür, çünkü herhangi bir metanın, diyelim emekgücünün hem alıcısı hem de satıcısı yalnızca kendi özgür iradesiyle karar verir. Özgür bireyler olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma, ortak iradelerinin yasal ifadesinden başka bir şey değildir. Eşitliktir, çünkü birbirleriyle sadece meta sahipleri olarak ilişki içine girerler ve eşdeğeri eşdeğerle değişirler. Mülkiyettir, çünkü taraflar, kendi malı olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Ve Bentham'dır, çünkü her iki taraf da yalnız kendisini düşünür. Bunları bir araya getiren ve ilişki içine sokan tek güç, bencillik, kazanç ve özel kişisel çıkardır. Herkes yalnızca kendini düşünür, kimse geri kalana kulak asmaz ve böyle yaptıkları için de, şeylerin önceden düzenlenmiş uyumu gereği hepsi de, herkesin mutluluğu ve yararı adına, kendi karşılıklı çıkarları adına elbirliği ile çalışırlar (1993: 191).[34]

Dikkatimizi "eşit" ve "özgür" bireylerin gönüllü olarak alışveriş yaptığı *değiş tokuş alanı*ndan bu alanın yapısal temelini belirleyen *üretim alanı*na çevirdiğimizde, karşımıza çıkan tablo değişir. Yeni tablodaki insanlar artık hiç de eşit ve özgür bireyler değildir (Silier, 2007: 133). Güç/sömürü ilişkilerinin egemen olduğu bir sistemde, soyut ve yasalar önünde eşit bireylerin yerini eşit olmayan ve özgür iradelerinden ziyade zorunluluk ilişkisinden dolayı eyleyen somut insanlar almıştır. Bu güç ve sömürü ilişkileri, "ortalıkta" değildir. "Kapitalizmde sömürü, piyasa mekanizmasının örtüsü altına gizlenmiştir" (Silier, 2007: 134). Üretim sürecini biçimlendirme ve çalışma koşullarını etkileme gücü, bu sömürü ilişkisinden dolayı –ister vasıflı ister vasıfsız işçi olsun– tüm üreticilerin elinden alınır (Silier, 2007: 134). İşçiler, kendi üretim alanları, çalışma koşulları ve içinde yer aldıkları üretim süreci hakkında karar beyan edemez, bu alanlara dair söz söyleyemez. Dolayısıyla bu koşulların hüküm sürdüğü bir sistemde kendi yaşam koşullarını belirleyemeyen insanların kendilerini gerçekleştirme olanağı zaten ortadan kalkar. Üreticilerin pozitif özgürlüğü, bu sistemde yok edilmiştir (Silier, 2007: 134). Üretim sürecindeki sömürü ilişkilerinden dolayı Marx'ın özgürlük anlayışı kapitalizmde gerçekleşemez. Her ne kadar kapitalist toplumda yaşayan her yurttaş "yasalar önünde eşit haklara sahip olsa da bu kişiler

34. Çeviride değişiklik yapılmıştır.

arasındaki gelir ve eğitim durumlarındaki farklılıklar, hayatlarının ve özgürlüklerinin sınırlarını belirlemeyi sürdürür" (Silier, 2007: 134). Kapitalizmde, eşit politik özgürlük eşitsiz iktisadi özgürlükle bir aradadır (Silier, 2007: 134). Bu koşullarda da toplumsalın bütünsel düzeyde ele alınabilecek bir özgürleşme projesinin gerçekleşmesi mümkün değildir.

Marx'ın kapitalizm eleştirisi sömürü ilişkilerine yoğunlaşırken, aynı zamanda kapitalist sistemin üretim araçlarının mülkiyeti aracılığıyla yaratmış olduğu işbölümüne de yönelmiştir (Marx, 2003: 125 ve sonrası). "İnsanı insanlığından çıkaran, fabrikada ilelebet yinelenen küçük, aptalca bir işleme raptedilmiş bir insan kırıntısına indirgeyen ve böylece üretim faaliyetini emek ezasına dönüştüren şey insanlık dışı bir koşul olarak tam da bu işbölümüdür" (Tucker, 1969: 50; akt. Keskin, 2005: 24). Ve komünizmin ileri aşaması –bu insanlık dışı koşul ortadan kalkacağı için– insanın tam anlamıyla özgürleşmesini sağlayacak evredir:

> Komünist toplumun daha yüksek bir evresinde, bireyin işbölümüne kölece bağımlılığı ve bununla birlikte fiziksel emek ile zihinsel emek arasındaki antitez ortadan kalktıktan sonra; emek, sadece bir yaşam aracı değil, yaşamın birinci gereği haline geldikten sonra; bireyin çok yönlü gelişimiyle birlikte üretken güçler de arttıktan ve kooperatif servetin pınarları daha bol aktıktan sonra – ancak o zaman burjuva hakkın dar ufku bütünüyle aşılabilir ve toplum kendi bayrağına şunu yazabilir: Herkesten yeteneğine göre, herkese (ihtiyaçlarına) göre! (Marx, 2004: 177)

Kapitalizm, insanı işbölümüne esir ederek insanın refahını, oluşturduğu cemaati ve en önemlisi de kişinin kendisini gerçekleştirmesini engelleyen bir sistemdir (Keskin, 2005: 25). İnsanın kendisini gerçekleştirmesi, insanın potansiyellerini fiili hale getirebilmesi demektir. Bunun engellenmesi ise özgürleşmenin engellenmesidir. Dolayısıyla Marx'a göre, bu potansiyellerin gelişimini engelleyen bir sistemin aşılması gereklidir.[35] Bu aşma talebi,

---

35. Buradaki temel tartışma, kapitalist sistemin –toplumun özgürleşimi çerçevesinde– aşılmasını mümkün kılacak öznenin kim ya da kimler olduğuyla ilgilidir. Marx'ın düşüncesinde, özgürlük mücadelesi, tarihsel sınıflar tarafından yürütülür. Bu mücadelenin kapitalist toplumdaki öncüsü proletaryadır. Horkheimer'ın proletaryanın bu işi başarabileceğine ve gerçekleştirebileceğine olan inancı ilk dönem yazılarında özgürleşim meselesindeki tavrını şekillendirmiş olsa da, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde yazdığı makalelerde düşünürün bu düşüncesinden

tarihte teleolojik bir zorunluluk olduğu için değil, kapitalist sistem insanın özgürleşme pratiğinin önünde engel oluşturduğu için politik bir tercih olarak ortaya çıkar.

Frankfurt Okulu düşünürlerinin de benimsediği bu politik yönelim, eleştirel teorinin düşünümsel epistemolojik açılımının politik karakterini de belirlemektedir. "Eleştirel teori toplumsal-tarihsel sürece 'negatif' bir tavır takındıkça ve siyaset toplumsal praksise bir müdahale olarak anlaşıldıkça, tarihsel süreçte içkin bir öğe olarak eleştirel teorinin konumlanması", politik bir nitelik taşımaya başlamaktadır (Çiğdem, 1997: 42). Bu politik nitelik, toplumda olan durum ile olması gereken durum arasında bağ kurmaya yarar. Özgürleşimin teorisi olarak düşünümsel epistemoloji, hiçbir zaman nesneleri oldukları gibi ele alıp değerlendirmez; bunların başka türlü de olabileceği ve olması gerektiği potansiyeline işaret eder. Çünkü her verili durumda şeyleşmenin –güç, sömürü ve tahakküm ilişkilerinin, baskının– damgası vardır; gerçek olan baskıcıdır, özgürleşimse bu baskıcılıkta gizlidir. Baskıya karşı eleştiri, Frankfurt Okulu'nun en önemli silahıdır. Eleştiri baskıyı görür, onu tanımlar. Baskıyı tanımlarken, özgürleşimi de tanımlar; nesnelerin nasıl olduğunu söyler, dolayısıyla aynı zamanda nasıl olmaları gerektiğini de söylemiş olur. *Ideologiekritik*, bu noktada "görüntülerin" arkasından gitmeye niyetlendiğinden, işlevsel olabilmekte; açık olanda gizleneni görmeye katkıda bulunabilmektedir (Çiğdem, 1997: 124). Eleştiri, verili ya da elde olanın eleştirisidir; ideolojilerin mevcut şartlarda nasıl bir tahakküm

---

uzaklaştığı açık bir şekilde gözlemlenmektedir. Düşünür, bu dönemde, "sınıflararası uzlaşmaz çelişkiler" söyleminden pek fazla bahsetmemekte; toplumsal sorunları sadece emek-sermaye karşıtlığı üzerinden ele alıp değerlendirmemektedir. Bu dönemde, mevcut sorunları daha çok araçsal akıl ve kitle kültürü/kültür endüstrisi eleştirisi bağlamında çözümlemeye çalışmış olan Horkheimer, temel Marksist kategorilerden (örneğin sınıf siyasetinden, üretim ilişkileri analizinden vb) uzaklaşmaya başlamıştır. Yapısal sayılabilecek bu değişimin gelenek içindeki önderlerinden biri, büyük olasılıkla Adorno'dur. Adorno da toplumsal özgürlük sorununu, belli bir sınıfın ayrıcalıklı pozisyonu üzerinden ele alıp çözümlemeyi doğru bulmaz. Ona göre, bu perspektif, bütün içindeki "birtakım" öğelerin diğerlerine üstünlüğü anlamına gelmekte; bu nedenle de bu hiyerarşiyi olumlamaya dayanan bakış açısı toplumdaki nesneleşme ve şeyleşme sorununu aşmaya yetmemektedir. Yapılması gereken, tarihsel olarak belirlenmiş olan birey, toplum ve doğa arasındaki ilişkiyi eşit ve özgür bir şekilde ele alarak yeniden kurmak, bu unsurları birbirini tamamlayan öğeler olarak kabul etmek, eleştirel teoriyi bu çerçevede kavramsallaştırmaktır. Adorno, bunu yaparken kültür eleştirisine yönelmiş; yüksek sanat kuramını kültür endüstrisi ve kapitalizm eleştirisinin temel yürütücüsü olarak belirlemiştir.

formu haline dönüştüklerini gösterir. Örtülü olanı açığa çıkarma niyetinden beslenen "insan için özgürleşmiş bir toplum istemi", her şeyin daha iyi olabileceğine işaret eden bir istemdir (Çiğdem, 1997: 124). Özgür bir toplum istemi, eleştirel teorinin şu özgürleştirici söylemi aracılığıyla ortaya çıkmaktadır: Yanlış bir yaşam doğru yaşanamaz. Başka bir dünya, başka bir yaşam mümkün!

İkinci Bölüm
Frankfurt Okulu ve Toplum

Theodor Adorno, yeni bilgi sosyolojisini eleştirdiği "Bilgi Sosyolojisi ve Bilinci" başlıklı yazısının giriş bölümünde Karl Mannheim'ın, eserlerinde her tür toplumsal kategoriyi sorunsallaştırdığını ama bu kategorilerin hiçbirini eleştirmediğini söyler (1998a: 453). Gerçekten de her türlü toplumsal meseleyi ve kavramı sorunsallaştıran ve en ince ayrıntısına kadar irdeleme niyeti taşıyan ancak suya sabuna dokunmayan her toplum kuramı eleştirel kuram geleneğinin hedefindedir çünkü eleştirel kuramın temel sorunu yeni bir eleştirel epistemoloji geleneği yaratarak bu gelenek aracılığıyla toplumsal sorunları politik, sosyolojik, tarihsel, felsefi ve kültürel düzlemlerde tartışmaktır. Bu tartışma kültürünün amacı ise toplum içindeki herhangi bir bireyin kendisiyle, diğer bireylerle, nesnelerle ve doğayla kurduğu baskı ve otorite çerçevesinde örgütlenen güç, sömürü ve tahakküm ilişkilerini teorik bir önderlikle yapısal açıdan dönüşüme uğratarak özgür bir toplum istemini açığa çıkarmaktır. Bu nedenle eleştirel kuram, temelde, gerçekliğin tüm boyutlarının eleştirel bir çözümlemesini yapma niyeti taşıyan eleştirel bir *toplum* kuramıdır. Burada "toplum kuramı" kavramından anlaşılması gereken, Anthony Giddens'ın ifadesiyle söyleyecek olursak "insan toplumlarının bir bütün olarak incelenmesiyle ilgilenen bir kuramsal faaliyet değil, 'gelişmiş' ya da 'modern' olarak ifade edilen toplumlar üzerine odaklanan" bir faaliyettir (1999: 19).[1] Eleştirel kuram faaliyetinin ilişkide olduğu toplum somut ve maddi ilişkilerce örgütlenen

---

1. Benzer vurgu Alex Callinicos'un *Toplum Kuramı* adlı eserinde de vardır. Toplum kuramından anlaşılması gereken üç özellik için bkz. 2007: 27.

burjuva toplumudur. Burjuva toplumu, eleştirel kuramın bağımlı olduğu, analiz ettiği ve eleştirdiği toplum biçiminin genel adıdır. Bu analizin en önemli ayağı ise somut burjuva bireyinin mercek altına alınmasıdır.[2] Burjuva bireyinin analizi burjuva toplumunun analizidir çünkü burjuva bireyinin yazgısı içinde yaşadığı toplumun tipik ve özel koşullarına bağlıdır (Horkheimer, 2005h: 142). Hem mevcut toplumsal ilişkileri hem de bireyi anlatmak ve bu anlatıları eleştirmek için kullanılan burjuva terimi eleştirel teorisyenlerin kelime dağarcığında önemli bir yere sahiptir. Farklı disiplinlerden burjuva toplumunu analiz etmeye çalışan enstitü üyesi birçok düşünür toplumsal ilişkileri açıklamak ve eleştirmek için benzer bir soruna odaklanmıştır: Burjuva bireyinin kırılganlığı sorunu. Leo Löwenthal problem düzeyinde gerçekleşen bu ortaklaşmayla ilgili olarak şunları söyler:

> "Eğer Enstitü'dekilerin ortak paydasının gerçekten ne olduğunu sorarsanız, cevap büyük ihtimalle bireyin kaderine yönelik ortak kaygı olacaktır. Horkheimer'ın 'Egoizm ve Özgürlük Hareketi' veya Marcuse'un 'Olumlayıcı Kültür' çalışmaları, Fromm'un bazı çalışmaları ve benim edebiyat üzerine kendi çalışmalarım; burjuva bireyinin artan kırılganlığı teması üstüne farklı çeşitlemelerdir (akt. Stirk, 2000: 94)."

Ancak Löwenthal'in bu söylemine karşılık Peter Stirk'e göre, eleştirel teorinin sunumunda kullanılacak çerçeve için "burjuva" kavramının seçilmesi eksiklik doğurmaktadır (2000: 93).[3] Bu

---

2. Burjuva bireyinin mercek altına alınması tesadüf olarak görülmemelidir. Birey vurgusu farklı tonlarda da olsa Okul'un tüm düşünürlerince sıklıkla yapılmıştır. Bunun en önemli nedenlerinden biri de o dönemde dünya üzerindeki mevcut reel sosyalist deneyimlerin bireye gerektiği kadar ilgi göstermemesi ve değer vermemesidir. Mevcut deneyimlerde yaşanmakta olan bu pratik sorun, düşünürlere göre Marx'ın kuramında da vardır. Özellikle Herbert Marcuse, Marx'ın kuramını yeniden yapılandırırken bu eksikliği tespit etmiş ve Marksizmin birey kavramına gerekli ilgiyi göstermediğini söyleyerek, kuramın bireyle ilgili yeterli bir felsefi ve kültürel boyuta sahip olmadığını vurgulamıştır (Kellner, 1988: 172).

3. Eleştirel kuramın, sözü edilen kavramların tercihiyle ilgili ortaya çıkan bu belirsizlik kısmen "burjuva" kavramının kendisinden de kaynaklanmaktadır. Örneğin tarihçi Jürgen Kocka kavrama mesafeli durmanın yerinde bir tavır olduğunu söyler. Kocka, "burjuva" ve "burjuva toplumu" ifadelerinin epey modası geçmiş olduğunu iddia eder. Ona göre burjuva kavramı, aristokrat ve burjuva arasında artık önemi olmayan bir ayrım oluşturmaktadır. Hatta burjuva ve proletarya kavramları arasındaki ayrım bile tartışmalıdır. Serbest pazar ve sınırlı devlet kavramlarını doğuran burjuva toplumu düşüncesine dönsek bile bir gelişme görünmez – (ki bu kavramlar yeni sağ'ın savunucularına rağmen aynı derecede modası geçmiş görünmektedir).

nedenle eleştirel kuram geleneğini anlamaya çalışırken burjuva terimine sıkışıp kalmak, düşünürlerin toplum analizinin yeterli ve doğru bir şekilde anlaşılabilmesinin önünde engel teşkil edecektir. Burjuva kavramının yetersizliğini giderebilecek ve toplum analizine katkı sunabilecek başka bir kavrama daha ihtiyaç vardır. Bu ihtiyacı "kapitalizm" kavramı karşılamaktadır. "Burjuva" kavramını besleyen ve kavramın belirsizliğini netlik zeminine taşıyan temel kavram "kapitalizm"dir. Birçok Marksist düşünür gibi Frankfurt Okulu düşünürleri de toplum analizlerinde burjuva kavramının yanı sıra kapitalizm kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu tercih düşünürlerin tüm çalışmalarında derinden hissedilmekte ve gözlemlenmektedir. Öyle ki Horkheimer ve Adorno'nun Marksist terminolojiden en çok uzaklaştıkları eserleri olarak anılan *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde bile kapitalizm vurgusu yoğun olarak vardır. Bu vurgu düşünürlerin son dönem eserlerinde de göze çarpar. Örneğin 1968 gibi geç bir tarihte Adorno, "endüstriyel toplum" ve "geç- kapitalizm" kategorilerinin göreceli değerleri tartışmasına, "geç kapitalizm"in sağlam bir savunmasıyla yanıt vermiştir. Endüstriyel toplum kategorisinin bazı durumlarda kullanışlı olabileceği ama Marksist bir model içinde oluşturulduğu düşüncesini kabullenen düşünüre göre; "toplum, tamamen üretici güçlerinin durumuna göre olan endüstriyel bir toplumdur"; ama aynı zamanda, "üretim ilişkileri içinde kapitalizmdir" (Stirk, 2000: 93).

Adorno'nun bu söylemi eleştirel kuram düşünürlerinin ortak tavrını temsil etmektedir. Kanımca bu tavrın iki önemli özelliğinden bahsetmek mümkündür: İlk olarak düşünürler, her ne kadar son dönemlerinde Marksist kategorileri yapıbozuma uğratmış ve Marksizmin temel söylemlerinin önemli bir bölümünden uzaklaşmış olsa da, Marx'ın kapitalist toplumun temel özellikleri hakkındaki düşüncelerinin geçerliliğine hâlâ inanmaktadır. Özellikle Adorno'nun değişen toplumsal ilişkiler ve çelişkilerin inatla kapitalist üretim ilişkilerine bağımlı olduğunu vurgulaması bu inancın en açık göstergesidir. Toplumsal alanda birçok değişim ve dönüşüm yaşansa da sistemin adı hâlâ aynıdır: kapitalizm. Aralarında bazı önemli farklar olmasına rağmen Frankfurt Okulu

Burjuva ailesi bile geçmişe ait bir şeydir. Dolayısıyla Kocka, bu ifadelerin kullanımını ait oldukları Birinci Dünya Savaşı öncesi dönemle sınırlamanın bizim için en iyisi olacağını düşünmektedir (akt. Stirk, 2000: 94).

düşünürleri, kapitalizmin tanımlanmasında belirli bir ortak paydada buluşmaktadır. David Held kapitalizmin tanımı ve özellikleriyle ilgili düşünürler arasındaki bu ortaklaşmayı şu özelliklerle açıklar:

"1. Kapitalist üretim şeklinin egemenliğindeki bir toplumda yaşarız. Bu toplum değişim değeri üstüne kurulmuştur, bir meta toplumudur. Ürünler, insan talep ve arzularını doyurma kapasitelerine göre değil, öncelikle kâr ve değer olarak gerçekleştirilebilirlikleri açısından üretilirler.
2. Ürünlerin metasal karakteri basitçe değişimlerinde değil, soyut değişimlerinde belirlenir. Soyut emek süresine dayanan değişim, üretim sürecinin öznel olduğu kadar nesnel yönünü de etkiler. Nesnel yanını, emeğin (işgücünün) ve ürünlerin biçimlerini belirleyerek; öznel yanını da üretim sürecini, insan ilişkilerini değersizleştirerek etkiler.
3. Kapitalist sosyal sürecin birliğini sağlayan, sosyal ilişkilerin özel düzenlenişi aynı zamanda onun fetişizasyonu ve şeyleştirilmesini de sağlar. İnsan emeğinin ürünleri, bağımsız, "kendilerine ait hayatları olan" "doğal" bir değer olarak görülürler. Değişim, dağıtım ve tüketimden kaynaklanan sosyal ve maddi ilişkiler doğrudan anlaşılamazlar. Gerekli bir yanılsama, yani metaların fetişizmi tarafından örtülmüşlerdir.
4. Kapitalizm ahenkli bir sosyal bütün değildir. Hem metaların üretim alanında hem de yanılsama katmanında çelişkilere dayanmaktadır. Üretimin baskın ilişkileri, gelişmiş üretim güçlerine engel olur ve bir dizi karşıtlık üretir. Daha da ötesi, işçi kitlelerinin üretim araçlarından ayrılması, sermaye sahipleriyle doğrudan çatışma üretir. Karşıtlıklar, ekonomik katmanda olduğu kadar kültürel katmanda da yükselir. Sosyal olarak üretilmiş yanılsamalarla (ideolojiler), gerçeklik (performans, sonuçlar) arasındaki çelişki krize götürür. Çünkü üretimi yöneten ilkeler; istekler ve ihtiyaçları belirleyen ilkelerle ve onların farklı ifadeleriyle aynı değildir.
5. Sermaye yoğun endüstrilere ve sermayenin artan yoğunluğuna yönelik genel bir eğilim vardır. Serbest pazarın yerini, giderek standardize ürünlerin oligopolistik ve tekelci kitlesel üretimi alır.
6. Sermayenin organik bileşimindeki –işçi başına düşen sabitlenmiş sermayenin miktarındaki– ilerici yükseliş, doğal olarak dengesiz olan birikim sürecini şiddetlendirir. Bu sürecin başoyuncuları, süreci desteklemek için –emperyalist yayılma ve savaş dahil olmak üzere– mevcut tüm araçları kullanırlar (1990: 41-42)."

Frankfurt Okulu düşünürleri Held'in sıraladığı bu maddelerin çizdiği genel çerçeveye bağlı kalsa da, Marx'ın tarif ettiği kapitalist toplum modelinin birçok değişim geçirdiğini de ısrarla vurgula-

mışlardır. Aslında yukarıda sıraladığımız maddeler içinde öne çıkan kimi eğilimler (örneğin antagonizmaların sadece ekonomik değil kültürel alanda da var olduğu düşüncesi vb) toplumsal alanda yaşanmakta olan değişimlerin varlığını açık bir şekilde göstermektedir. Bu nokta, yukarıda söz ettiğimiz tavrın ikinci önemli özelliğiyle ilgilidir. Kimilerinin iddia ettiği gibi kapitalist toplumda (sistemin adı değişmese de) her şey aynı kalmamıştır. Kapitalizmin tanımlanması için kullanılabilecek kimi genel terimler, yaklaşım ve açılımlar var olsa da tek bir kapitalizmden söz etmek toplum analizini yanlış yola saptırmak demektir. Bugünün kapitalizmi bugünün koşulları üzerinden yeniden incelenmeli ve tarif edilmelidir. Bu inceleme sadece ekonomi politik bir bakış açısının yürütücülüğünde kalınarak yapılırsa eksik kalacaktır. Bu nedenle Frankfurt Okulu düşünürleri *Kapital*'deki ekonomi politik eleştirinin geçerliliğini tümden reddetmeden, bugünün kapitalizminin çözümlenmesi aşamasında sadece ekonomi politiğin yeterli olamayacağını kabul etmişlerdir (Dellaloğlu, 2007: 47). Bu ön-kabul çerçevesinde düşünürlerce liberal kapitalizm ile günümüz geç kapitalizmi[4] arasında ayrım yapılmıştır. Geç kapitalizm ile ifade edilmek istenen iki temel unsur vardır: Birinci unsur, geç kapitalizmde ekonomik alanın dışında kalan diğer alanların (ideoloji, hegemonya, rasyonalite, bilim, teknoloji, kültür, sanat vb) önemine ilişkindir. Bu alanlar toplumun yeniden inşasında ve toplumdaki güç ilişkilerinin şekillendirilmesinde ekonomik ilişkiler kadar hatta zaman zaman bu ilişkilerden bile daha fazla rol oynamaktadır. İkincisi ise geç kapitalizm döneminde devletle sermaye arasındaki ilişkinin belirgin bir şekilde artmasıdır (Dellaloğlu, 2007: 47). Bu artış, sermaye birikim modelindeki değişikliği yansıtmakta ve aynı zamanda otorite ve baskı ilişkilerinin işleyişinin yeni biçimlerinin oluştuğuna işaret etmektedir. Bu yeni egemenlik ilişkileri genelin tekil üzerinde mutlaklığa varan tahakkümüne yol açmış, bu tahakküm biçimi de bireyi amansızca kuşatarak burjuva ideallerini (eşitlik, adalet, özgürlük vb) yanılsamaya dönüştürerek burjuva bireyinin silinişine zemin hazırlamıştır.

4. Zaman zaman düşünürlerce bu kavram farklı şekillerde ifade edilebilmektedir. Örneğin ileri endüstri (sanayi) toplumu, ileri kapitalizm vb. Kavramın farklı şekillerde kullanılması her ne kadar düşünürler arasındaki ince farklılıklara işaret etse de bu ifadeler aynı toplum biçimi ve üretim şeklini göstermektedir. Kavram çalışmada da bu doğrultuda kullanılacaktır.

Anlattığımız tespitler çerçevesinde çalışmanın bu bölümünde Frankfurt Okulu'nun toplum analizi incelenecektir. Bu inceleme birey, toplum ve doğa ilişkisi ekseninde kalınarak yapılacaktır. Bu ilişkiyi irdelerken başvurulacak temel kavramlar; otorite, bilim, rasyonalite ve teknolojidir.[5] Ancak düşünürlerin somut analizine geçmeden "Toplum nedir?" sorusuna verdikleri yanıtı araştırmanın oldukça yararlı olacağını düşünmekteyim. Bu soruyu soruşturmamdaki temel amaç ise her bilimsel kuramın kendi araştırma alanına uygun olarak herhangi bir doğa, toplum veya insan tasarımının olduğuna dair inancımdır. Her zaman açık ve seçik bir şekilde ortaya konmayan bu tasarımlar değişik kuramsal perspektiflerin temellerini oluşturmaktadırlar. Eğer her kuram belirli bir tasarıma sahipse ve bu bağlamda her toplum kuramı kendi teorik sınırlarına uygun olarak belli bir toplum tasarımıyla kendisini temellendiriyorsa, her toplum kuramı gibi eleştirel toplum kuramının da kendi bakış açısına uygun bir toplum tasarımının üstünde temellendiği iddia edilebilir. Bu da her toplum kuramı gibi eleştirel toplum kuramının da belirgin bir ontolojik perspektiften beslendiğinin işaretidir çünkü kuramın temelini oluşturan tasarım ontolojiktir. Eleştirel toplum teorisinin benimsediği toplum tasarımının kanımca üç önemli özelliği vardır. Birincisi eleştirel toplum teorisi, toplumu tabiata indirgemez. İkincisi eleştirel toplum teorisi, toplumu kuran öğelerin neredeyse özsel olarak verili sayılmasına karşıdır. Son olarak da eleştirel toplum teorisi, toplumu bireylerden tamamıyla bağımsız kendinde bir varlık, bireylerin dışında bir gerçeklik olarak görmez. Şimdi bu üç maddeyi, düşünürlerin toplum ve tarih anlayışları ekseninde, ayrıntılandırarak derinleştirelim.

Toplum ve Tarih

Horkheimer, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün etkinlikleri üzerine yazdığı notlarda kavramların tarihsel olarak biçimlendiğini söyler (1989d: 264). Kavramların tarihsel olarak biçimlenmesi, ilgili oldukları konunun tarihsel karakterinin dikkate alınması demektir. Böylelikle herhangi bir bilimsel araştırma ya da düşünsel faaliyet içinde kullanılan kategoriler ayrılmaz bir

5. Bu irdeleme, kuşkusuz kültür endüstrisi ve sanat kavramlarıyla da yapılabilir. Ancak çalışmamızın ana yönelimi açısından belirtilen kavramlarla teorisyenlerin toplum analizini yansıtmanın daha uygun olduğunu düşünmekteyim.

parçası oldukları tarihsel sürecin tümüyle ilişkilendirilir (1989d: 264). Bu ilişkinin en önemli özelliği kavramın işaret ettiği süreçlerle birlikte değerlendirilmesidir. Horkheimer'a göre bu şekilde gerçekleştirilen bir kavramsal analiz, eleştirel bir karakter taşır. Onun eleştirel bir karakter taşımasının nedeni soruşturulan meselenin ya da kavramın bizzat kendi tarihiyle ilişkilendirilmesidir. Bu ilişki; kavramın anlamındaki dönüşümlerin bütünsel bir çerçevede irdelenebilmesi ve diğer kavramlarla karşılaştırılabilmesinin yolunu açar. Bu analiz yöntemini toplum kavramına uyguladığımızda ise çıkarılabilecek en önemli sonuç, kavramın belirli bir tarihsel perspektifle bütünsel bir çerçeve içinde ele alınması gerektiğidir. Demek ki toplum sorusu aynı zamanda bir tarih sorusudur. Onun bir tarih sorusu olması toplum meselesinin tarihten yalıtılarak irdelenemeyeceği gerçeğini bize anımsatır. Ancak toplum sorununun sadece tarihsel bir sorun olarak ele alınması ve değerlendirilmesi yeterli değildir. Bunun nedeni tarihsel olanın aynı zamanda toplumsal olmasından kaynaklanmaktadır. Her tarihsel olgu toplumsal bir olgudur, aynı zamanda her toplumsal olgu belirli tarihsel birikimi ve yoğunluğu içinde barındıran bir olgudur. Bu bağlamda toplum sorununu en geniş çerçevede tanımlayacak olursak, sorunun tarihsel ve toplumsal bir soruna işaret ettiği söylenebilir. Bu nedenle "toplum üzerine gerçekleştirilecek her düşünme, düşünce nesnesinin ancak 'toplumsal' ve 'tarihsel' olan üzerinden kavranabileceği iddiasının gerekli bir öncül olduğu kabulüyle" işe koyulmalıdır (Çiğdem, 2006: 41).

Fizikalist Yaklaşım ve Eleştirisi

Cornelius Castoriadis; toplum incelemesine felsefi ve sosyolojik göndermeleri olan şu soruları sorarak başlar: "Bir toplum nedir? Bir toplumun birlik ve özdeşliğini kuran ya da bir toplumu birlikte tutan şey nedir? Nasıl ve niçin sadece bir değil, birçok toplum vardır; nasıl ve niçin toplumlar arasında farklılıklar vardır?" (1987: 170). Castoriadis bu sorulara verilen felsefi karşılıkların iki ana boyutta[6] toplanabileceğini söyler. Düşünür, bu boyutlardan ilkini fizikalist olarak adlandırır. Fizikalist yaklaşım, toplumu doğalcı bir söylemle inşa eder. Doğalcı söylemle inşa edilen toplum modeli doğal toplum modelidir. Doğal toplum modeli, toplumsal

6. İlki fizikalist ikincisi de mantıkçı yaklaşımdır.

yaşamın içerdiği etkinliklerin temelde pratik bir nitelik taşıdığı görüşüne dayanmaktadır. Toplumsal yaşam içinde şekillenen pratik nitelikteki faaliyetler bu yaklaşım çerçevesinde doğal zorunlulukların bir uzantısı, doğal bir sonucu olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşımda toplumu bir arada tutan şey doğal zorunluluklardır. Bu gereklilik/zorunluluk ilişkilerini doğuran doğal nedenler ise şu şekilde sıralanabilir: (a) doğal ihtiyaçların karşılanması, (b) insan doğasından kaynaklanan doğal istek ve itkilerin tatmin edilmesi, (c) doğal koşullara uyma gereği (Sunar, 1999: 12). Bu üç doğal nedenle ilişkili olabilecek, fizikalist yaklaşımı temellendiren önerme ise şu şekilde belirtilebilir: Fizikalist yaklaşım, "toplumu, tabiata indirgemekte; toplumsal alanı, insan ihtiyaçlarının karşılanmasının mekanik bir türevi olarak algılamaktadır" (Çiğdem, 2006: 42). Bu önermeyi biraz daha açacak olursak; doğalcı yaklaşıma göre insan ihtiyaçlarının belirlenme sürecinde etkin olan nitelikler insan doğasındaki birtakım sabit özelliklerdir. Doğal toplum modeli değişmez bir insan doğası varsayımına bağlı kalarak, bütün toplumlardaki ve tarihsel dönemlerdeki insan ihtiyaçlarının benzer hatta aynı olduğunu savunmaktadır çünkü ihtiyacın kendisini belirleyen sabit öz her koşulda aynı kalmaktadır. Böylelikle toplumsal yaşamı şekillendiren insan etkinlikleri insanın doğasındaki istek ve tutkuların tatmin edilmesi doğrultusunda gerçekleştirilir. Bu tatmin olma talebi beraberinde doğal koşullara uyma zorunluluğunu da getirmektedir. Bu zorunluluk ise toplumsal yaşamın doğal arzu, istek ve itkilerce belirlenmesinden kaynaklanmaktadır.

Doğal toplum modelinin tarihsel serüvenine odaklandığımızda bu modelin özellikle klasik liberal düşünce geleneği içinde geliştirilmiş olduğunu görmekteyiz. Liberal düşüncenin öncüleri sayılabilecek Thomas Hobbes, John Locke, Hugo Grotius ve Samuel von Pufendorf vb gibi doğal hak teorisi savunucuları ihtiyaçların doğal olduğu, ihtiyaçları belirleyen isteklerin, arzuların ve tutkuların insan doğasında ortak ve bu ortak özelliklerin/yönelimlerin her tarihsel ve toplumsal koşulda aynı kaldığı düşüncesini sistematize ederek doğal toplum modelini teorik açıdan temellendirmeye çalışmışlardır. Bu teorik çabaların varmak istediği düşünsel aşamalar birbirlerinden farklı olsa da doğal hak teorisyenlerinin hareket noktaları "doğa durumu" olarak adlandırdıkları soyutlamadır. Bu soyutlamanın en açık örneği Hobbes'un insan, toplum

ve siyaset ilişkisine yaklaşımında belirmektedir. Hobbes'a göre insan, doğuştan toplumsal bir varlık değildir. Toplum denilen yapı, belli bir sözleşmeyle doğa durumundan çıkıldıktan sonra kurulan bir şeydir. Ancak bu kuruluş aşamalarından sonra, insan, ahlaklı ve siyasal bir varlık olarak nitelendirilebilir. Toplum haline gelme Hobbes'ta aynı zamanda siyasal alana sıçrayışın da bir ifadesidir. Siyaset ancak toplum içerisinde gerçekleştirilebilecek bir etkinliktir. Dolayısıyla doğa durumu, hem insanların yan yana yaşamalarının bir toplum haline geldikleri anlamına *gelmediği* vurgusunu hem de bu durumda siyasal eylemden *söz edilemeyeceği* vurgusunu içinde barındırmaktadır. Bu söylenenler açısından değerlendirildiğinde Hobbes'un insan, toplum ve siyaset anlayışının Antik Dönem'de bu kavramlarla ilgili belirlenen egemen bakış açısından oldukça farklı bir yönelime sahip olduğu açıktır. Örneğin Hobbes'tan farklı olarak Aristoteles, insanı ilk andan itibaren *zoon politikon* olarak niteleyerek onu toplumun, dahası siyasetin bir parçası kılmaktadır. Aristoteles'in bu nitelemesinin kökeninde insanı diğer varlıklardan ayırma niyeti yatmaktadır. Aristoteles, bu niyetini toplumsal yaşamı iki kategoriye ayırarak teorize eder. Düşünüre göre insan için geçerli olabilecek iki yaşam alanı mevcuttur: Aile veya hane anlamına gelen *oikos* ve siyasal topluluk anlamına gelen *polis*.[7] *Oikos* insanın özel yaşamına işaret ederken, *polis* kamusal yaşamı temsil etmektedir. *Oikos*un varlık nedeni (yemek, içmek, barınmak, üretmek ve üremek gibi) doğal ihtiyaç ve arzuların karşılanmasına dayanırken; *polis*in varlık nedeni iyi bir yaşama ulaşma arzusuna yani düşünürün kendi ifadesiyle *eudaimonia*ya (mutluluğa) dayanmaktadır (Sunar, 1999: 66). *Oikos* yaşam için gerekli bir kategori fakat iyi bir yaşam için yetersiz bir yaşam alanıdır. *Oikos*ta insanların bir arada durmalarının nedeni doğal zorunluluktur, yani bu alanın biyolojik ihtiyaçların ve güdülerin tatmin edilmesi dışında hiçbir işlevi yoktur. Başka bir ifadeyle *oikos*un sınırları içinde insanlar hayvanlardan çok da farklı değildir (Sunar, 1999: 66). Aristoteles'e göre insan ne zaman iyi yaşam arzusu çerçevesinde örgütlenmeye ve bu örgütlülük ekseninde siyasal bir bağlamda yaşamı şekillendirmeye başlarsa diğer hayvanlardan türsel farkını ortaya koymuş olur. İnsan ancak *polis* düzeyinde örgütlendiği zaman hayvansal yönünü aşar ve sadece doğal gereksinimlerine ve bu gereksinimlerin pratik izdüşümü-

7. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, 2006.

ne uygun olarak yaşamayı bırakarak *theoria*nın egemen olduğu manevi bir varlık durumuna yükselir. Politika ve etik arasında organik bir ilişkinin varlığına inanan Aristoteles için siyasal eylemi sadece doğal ihtiyaçların karşılanmasına yönelik bir pratik etkinliğe veya politik yaşamı özel yaşama indirgeyen bir yaklaşım insanı hayvansal düzeye mahkûm eder (Sunar, 1999: 66). Başka bir ifadeyle "Aristoteles için *oikos* ile *polis* arasındaki farkın ortadan kalkması, yaşam ile iyi yaşam arasındaki farkın ortadan kalkmasıdır" (Sunar, 1999: 69). Bu farkın ortadan kalkması ise insanı insan olmaktan çıkaran bir duruma yol açmaktadır.

Aristoteles gibi Hobbes da, toplum ve devlet kuramını oluştururken başlangıç aşamasında insanın doğasını belirlemeye çalışır ve tür olarak insanın hayvanlarla olan benzerlikleri[8] ve farklılıkları[9] üzerinden bu çalışmayı gerçekleştirir. Hobbes, bu analizle elde ettiği insan doğası tasarımı üzerinden doğal halin genel niteliklerini belirler. Bu tespit Hobbes'un doğal ile doğal olmayan (yapay) durum arasına sınır çizmesine yarar. İlk bakışta, bu kuramsal açılım, düşünürün, Aristoteles'in siyaset kuramına benzer bir kuram inşa ettiği izlenimini doğurmaktadır. Ne var ki Hobbes'un sınır çizermiş gibi gözüken öğretisi başka bir sınırı, Aristoteles'in etik ve siyaset öğretisini mümkün kılan merkezi ayrımı; yaşam ile iyi yaşam arasındaki sınırı ortadan kaldırır.

Hobbes insanı, doğa durumu dediği, çıkarların çatıştığı ve her insanın bir diğerinin kurdu (*homo homini lupus*) olduğu bir kargaşa ortamına yerleştirerek tanımlar. Hobbes'un kargaşaya verdiği isim "doğa hali"dir. Düşünüre göre toplumsal yapı, insanın, bu kargaşadan çıkılabilmenin yollarını araştırırken hesap edip akıl yürütürek oluşturduğu bir yapıdır. Toplumsal yapının belirli bir akıl yürütme sistematiği içinde oluşturulması teorik faaliyetin Hobbes'un siyasal öğretisinde de mevcut olduğunu bize gösterir ancak Hobbes'un kuramında beliren akıl yürütme Aristoteles'in sözünü ettiği *theoria*dan oldukça farklıdır. Hobbes'a göre toplumun oluşumuna yol açan akıl yürütmenin temelinde insanın toplum içinde yaşamasının kendi çıkarına daha uygun olacağı varsa-

---

8. Hobbes, insanla hayvan arasında devinimler üzerinden bir benzerlik kurmaktadır. "Hayati hareket" ve "hayvansal (iradi) hareket" olarak adlandırılan iki tür devinim insanla hayvan arasında ortaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hobbes, 2001: 46-47.
9. Düşünüre göre insanı hayvandan ayıran iki temel özellik vardır: Konuşma/dil ve geleceği hesaplayabilme yani akıl yürütmedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hobbes 2001: 34-35; Ağaoğulları ve Köker, 2000: 172-175.

yımı vardır. Burada kullanılan akıl yürütme Aristoteles'te olduğu gibi iyi yaşamı yaşamın kendisi için arzulayan bir akıl yürütme değil, daha çok araçsal bir motivasyondan hareket eden, faydacı bir akıl yürütmedir. Bunun nedeni Hobbes'un doğa durumunda, insanın, aynı Galilei'nin devinim içinde olan evren öğeleri gibi, doğal tutkularının güdümüyle, ancak ölümle son bulan bir hareket halinde olduğuna inanmasından kaynaklanmaktadır (Sunar, 1999: 73). Düşünüre göre doğa halinde insanın ömrü oldukça kısadır çünkü arzularının ve isteklerinin hiçbir meşru denetimi ve planlayıcısı bu halde söz konusu değildir. Hobbes'un ifadesiyle, doğa halinde yaşam gerçekten zalim ve gaddardır (2001: 13. Bölüm). Bu zalim ve gaddar yaşamda insanlar, akıllarını, kendi isteklerine daha kolay, güvenilir ve hızlı bir şekilde ulaşabilme amacıyla yaptıkları hesaplama süreçlerinde araçsal bir şekilde kullanmaktadır çünkü isteklere, arzulara, amaçlara ulaşmada en iyi yolu saptamak ancak aklın kullanımı gerçekleşirse olasıdır.

Hobbes'un "doğa durumu" tasarımı aracılığıyla hedeflediği, insanların, onları yöneten bir mekanizma olmadığında, yaşantılarının ne halde olacağını betimleyebilmektir.[10] Doğa durumunda, insanlar doğaları gereği bencil olduklarından kendi istekleri peşinde ölçüsüzce koşmaktadırlar. Bu bakımdan da her biri, bir diğeri için tehdit unsurudur. Çünkü doğa durumunda kendi isteklerini ve arzularını ne pahasına olursa olsun yerine getirmek olanağı hem olgusal hem de mantıksal açıdan bulunmaktadır. Bu amaçla girişilecek her eylem de mubahtır. Ancak bu noktada, doğa durumunda insanların sadece istekleri peşinde koşma amacıyla hareket etmediklerini de vurgulamak gerekir. İnsanların isteklerini gerçekleştirme ve ihtiyaçlarını karşılama amaçlarının dışında başka bir amaçları daha vardır. Bu amaç doğal bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. İnsanların, kendi isteklerinin peşinden koşabilmeleri için doğa durumunda hayatta kalma zorunlulukları vardır. Bu nedenle isteklerini gerçekleştirmeye çalışırlarken aynı zamanda güvenliklerini de sağlamaya çalışırlar. Güvenlik talebi herkesin herkesten korkmasına ve kişilerin sürekli olarak kendilerini garanti altına alma çabasına zemin hazırlar. Bu durum aynı zamanda savaş durumunu da tetiklemektedir. Böylelikle doğa durumunda yaşayan insanlar arasında sürekli bir korku, endişe ve

10. Hobbes bu tasarımı kendi devlet kuramının mantıksal dizgesi bakımından işlevsel bir amaçla kullanır.

savaş durumu oluşur ve bu durum siyasal iktidar kurulana dek devam eder.

Sürekli bir savaş halinin mevcut bulunması Hobbes'a göre aynı zamanda, insanlar arasında bir eşitlik durumunu yansıtır. Çünkü insanlar doğa durumunda birbirleriyle savaşırlarken hem bedensel hem de zihinsel güçlerini[11] kullanırlar. Bu iki güç unsuru ise herkeste bulunan yetilerdir. Bu güçlere –ama özellikle bedensel güçlere– yalnızca, *sahip olmak bakımından* eşit durumda bulunan insanlar, aynı güçlere *ne derece* sahip oldukları noktasında birbirinden ayrılırlar. Ama bu derece farklılıkları herkesin bir başkası tarafından engellenmesi ya da öldürülmesi olasılığı nedeniyle ortadan kalkar. Böylelikle de son noktada insanlar arasında kendiliğinden/doğal bir eşitlik söz konusu olur. İnsanlar arasındaki eşitlikten zihinsel güçler bağlamında da söz edilebilir. Burada zihinsel eşitlikle kastedilen, herkesin kendi çıkarını göz önünde tutup bu yönde en iyi akıl yürütmeyi yapabilmesidir. Burada kılavuz, akıl olarak belirlenmektedir. Her insan kendi çıkarına en uygun akıl yürütmeyi yaptığını düşünmekte ve bu yönde yaptığı tercihe inanmaktadır. Bu inanç, her bir insanın kendi zihinsel yetisinin diğerlerine göre daha yetkin olduğunu düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Zihinsel eşitlik de böyle bir inancın sonucudur çünkü Hobbes'a göre; "insanların doğası öyledir ki, başka birçoklarının daha zeki veya daha güzel sözlü veya daha bilgili olduklarını teslim etseler de, kendileri kadar zeki çok fazla insan bulunduğuna kolay kolay inanmazlar. (...) Fakat bu, insanların bu alanda eşitsizliğini değil, tersine eşit olduklarını kanıtlar aslında. Çünkü bir şeyin eşit pay edildiğinin en büyük kanıtı, herkesin kendi payından memnun olmasıdır" (2001: 93).

İnsanlar arasında dolaylı bir biçimde eşitlik yaratan bu güçleri Hobbes "erk" (*power*) kavramı altına yerleştirir. Hobbes, erki *Leviathan*'da şöyle tanımlayıp ayrıntılandırır: "Bir insanın kudreti (...) ya doğal ya da araçsaldır. (...) Doğal kudret, bedenin veya zihnin melekelerinin üstünlüğüdür: olağanüstü güç, biçim, sağduyu, maharet, hitabet, cömertlik, soyluluk gibi. Araçsal kud-

11. Bu bağlamda Hobbes'un toplum kuramında zihinsel gücün yani bir anlamda aklın kullanımı kişinin hayatta kalabilmek için "önüne çıkan olasılıklardan hangisinin en iyi olduğu" kararını verebilme problemine indirgenmiştir. Zihinsel güç hesaplayıcı güçtür, mevcut olasılıklar içinde kişinin kendi çıkarına en uygun olanı seçmek için yaptığı bir hesaplamadır bu. Horkheimer bu türden bir aklı araçsal akıl kategorisi altına koyar.

retler ise, bunlar yoluyla veya talih sayesinde elde edilir ve mal, mülk, şöhret, arkadaş ve Tanrı'nın gizli işlerinden daha fazla elde edilmesine yarayan yol ve yöntemlerdir" (2001: 68). Erk, bir anlamda insanlar arasındaki çatışmayı yaratan isteklerde zemin bulur. Ayrıca bu istekler, insan ölünceye dek son bulmayacaktır. Dolayısıyla da doğa durumunda çıkar çatışmaları ve kendi bencil isteklerinden ötürü birer tehlike unsuru olan "diğer"leri her zaman mevcut bulunacaktır. Öte yandan herkesin kendi isteklerini gerçekleştirme yolunda eylemde bulunması, kişilerin en doğal hakkıdır. "Yazarların genellikle *jus naturale* dedikleri DOĞAL HAK, kendi doğasını yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklıyla, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür" (Hobbes, 2001: 96). Bir şeye sahip olma konusunda hak bakımından kimse kimseden üstün değildir. Herkes bir şeyi elde etme konusunda eşit hakka sahiptir. Ama o şeyin kimin olacağı çatışmanın sonucunda belli olur. Doğa durumunda herhangi bir kuralın bağlayıcılığına tabi olmadığından insan, o şeyi elde etmek için her türlü aracı kullanma hakkına sahiptir. Çünkü yasa, adalet ya da benzeri kavramlar ya da ilkeler bütünü ancak ve ancak doğa durumundan kurtulunduğu takdirde söz konusudur. Ayrıca herhangi bir şeyi elde eden kimse açısından da bu durum nihai değildir. Kişi, bir zaman sonra, geçmişte başkasıyla çatışması sonrası elde ettiği bir şeyi yine başkasıyla çatısmasında pekâlâ kaybedebilir.

Hobbes doğa durumunda, erk sahibi olma amacıyla yürütülen çatışmaları üç nedene bağlar: "Birincisi rekabet, ikincisi güvensizlik, üçüncüsü de şan ve şeref" (2001: 94). Bu nedenler, bir anlamda, erki oluşturan nedenlerdir; onun alt başlıklarıdır. Erk edinme çabası, yalnızca bugün için istenilir bir yaşantı sürdürme amacıyla gerçekleştirilmez; aynı zamanda bu yaşantı biçimini ve istekleri gelecek açısından da garanti altına almayı hedefler. Zaten amaçlanan da kendi erki üzerinde herhangi bir erkin olmaması durumudur. Bu bakımdan bitimsiz ve kendini tekrar eden bir süreç söz konusudur aslında. Sürecin bitimsiz olmasının diğer bir nedeni (aynı zamanda göstergesi) siyasal iktidarın bulunmayışıdır. Daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi doğa durumunda sürekli bir savaş hali bulunduğundan ve her zaman güçlü olan kazandığından topluma ilişkin yerleşik unsurlardan bahsedilemez.

Her şeyden önce doğa durumunda zaten toplum denilen yapı mevcut değildir. Toplumun böylelikle de siyasallığın bulunmayışı doğa durumunun sürüp gitmesine yol açmaktadır. Böylelikle de doğal yaşamda, yaşamdan herhangi bir şeyin mülkiyetine kadar hiçbir şeyin garantisi bulunmamaktadır.

Hobbes, birbirlerinden bağımsız ve aynı doğal hak zemininde yer alan doğa durumundaki insanların çatışmalarının son bulması için bir toplum sözleşmesi önerir. Bu öneri doğa durumunda yaşayan tüm insanların ortak çıkarına seslenmektedir. Doğa durumunda, istekleri peşinde koşan ve yaşamlarını güvence altına almaya çalışan insanlar arasındaki çatışma ortamı, Hobbes'a göre, ancak bir sözleşmeyle ortadan kaldırılabilir. Bu sözleşme kapsamında doğa durumunda yaşam mücadelesi veren insanlar ellerindeki erki kendileri dışında ve kendilerinin üstünde yer alan başka bir erke devredeceklerdir. Bu teslim devir törenine her insan uymak zorundadır çünkü insan, doğa durumunda, aklı aracılığıyla içinden çıkılamayacak bir kısırdöngünün içinde olduğunu fark eder. İnsan doğal halde hiçbir zaman endişe ve korku duygularından arınarak rahat ve huzurlu bir şekilde eylemde bulunamayacaktır. Bunun nedeni doğa durumunda her türden olumlu durumun geçici bir nitelik taşımasıdır. Oysa sürekli bir huzurun sağlanabilmesinin koşulu doğa halinde kısmi bir süreklilige sahip bu olumlu durumun sürekliliğe kavuşturulmasıdır. Bu yüzden de insan içinde bulunduğu doğallığı aşıp sürekli huzuru ve barışı garanti edecek yapay bir unsur inşa eder: devlet. Bu yapay unsur aracılığıyla daha önceki doğal evrede var olmayan öğeler inşa edilir: toplum ve siyaset.

Hobbes, devletin ve dolayısıyla toplumun yapay niteliğini ısrarlı bir şekilde vurgular. Topluma yapaylığını veren temel şey onun insanlar tarafından inşa edilmiş olmasıdır. Yapaylığı açıklarken Hobbes'un siyasal teori alanı için örnek aldığı disiplin geometridir. Hobbes, geometri ve toplum ile ilgili olarak şunları söylemektedir:

> "...geometri kanıtlanabilir, çünkü üzerinde akıl yürüttüğümüz çizgiler ve rakamlar bizim tarafımızdan çizilmiştir, bizim tarafımızdan tanımlanmıştır; siyasal felsefe de kanıtlanabilir, çünkü toplumu biz kendimiz kurarız. Doğal olayları kuruluşta temellendiren yapıyı bilemeyiz, ancak olayların etkilerini bilebiliriz; bu nedenle, olayları belirleyen nedenlerin

kanıtları yoktur, bu nedenleri ancak tahmin edebiliriz (akt. Sunar, 1999: 72)."

Hobbes'un siyasal teorinin inşasında kendi çağının düşünürlerinin birçoğunun yaptığı gibi neden fiziği ya da astronomiyi örnek almadığı bu satırlarda çok açıktır. İlginçtir ki Hobbes için bir fizikçinin karşılaştığı doğal dünya (doğa) ile siyaset bilimcinin karşılaştığı yapay dünya (toplum) arasındaki fark çok belirgindir. İncelediği dünyayı kendisi yaratmamış olan fizikçi o dünya hakkında yaptığı çalışmalar sonucunda sadece kavramsal bir çerçeve oluşturmayı başarabilmiştir. Bu çerçeve, doğayı dışsal açıdan betimlemeye yöneliktir, o gerçekliğin hiçbir zaman içine giremez ve onu değiştiremez çünkü doğal gerçeklik hakkındaki önermelerimiz doğal gerçekliğe içkin değil dışsaldır (Sunar, 1999: 73). Toplum ise doğal bir niteliğe sahip olmayıp yapay bir nitelik taşıdığından toplumu oluşturan kavramsal sistemler kendi dışlarında var olan bir gerçeği temsil etmezler. Geometrik önermeler nasıl yokluktan var olduysa, toplumsal yaşam da sözleşme aracılığıyla kargaşadan düzene ulaşmaktadır (Sunar, 1999: 73).[12]

İlginçtir ki Hobbes, insanların sözleşme yoluyla oluşturduğu toplumun yapay olduğunu söylerken, biz, en başından beri düşünürün toplum modelini doğal toplum modeli olarak adlandırmaktayız. Peki, nasıl oluyor da Hobbes'un bu iddiası söylediklerimizi tutarsız kılmıyor? Doğal toplum modelinin daha açık ve seçik anlaşılabilmesi için bu sorunun yanıtlanması gereklidir. O halde şimdi irdelememiz gereken nokta, Hobbes'un toplumsal yapıya ısrarla yapaylık atfederken düşünürün teorisini fizikalist yaklaşımın altına hangi gerekçelerle ve nasıl yerleştirdiğimizle ilgilidir. Sorunu başka şekilde ifade edecek olursak; Hobbes'un siyaset kuramında, toplum, sözleşme aracılığıyla kargaşadan düzene kavuşmayı temsil eden yapay bir niteliğe sahipken, nasıl oluyor da bu şekilde tarif edilen toplum modeli doğal toplum modeli olarak ele alınabiliyor? Aslında sorunun yanıtı çok açıktır: Hobbes'un geometrik yöntemi örnek alarak temellendirdiği siyasal teorisi "kargaşa"yla dolu insan topluluğundan "güven ve huzur" dolu bir

---

12. Nasıl ki geometri öncesinde var olan sistemsizlikten geometrik sisteme geçildiğinde belli bir sembolik düzen kurumsallaştırılıyorsa, doğa halinde egemen olan kargaşadan toplumsal yaşama geçildiğinde de belli bir toplum düzeni kurumsallaştırılacaktır (Sunar, 1999: 74).

toplum düzeni yaratmasına rağmen, insan doğasını herhangi bir değişime uğratmamaktadır. Başka bir deyişle, toplumsal yapıyı temellendiren siyasal teori, Hobbes'un kavramsal çerçevesinde, içsel olarak değil dışsal olarak işlevlendirilmektedir. Bu şekilde işlevlendirilen bir teori "insanı 'içeriden' bir düzenleme ile değil, 'dışarıdan' bir programlama ile toplumsallaştırmaktadır" (Sunar, 1999: 74). Bu türden bir toplumsallaştırma çabası insanın doğa halindeyken özünde taşıdığını varsaydığı sabit özellik ve ilkeleri değiştirme ereği ve kapasitesini taşımamaktadır. Hobbes'un kuramında, toplumdan doğa haline, doğa halinden topluma geçişlerde değişen öğe, yasalar, ilkeler ya da kuralların varlığı veya yokluğudur. Değişmeyen öğe ise bu ilkelerin ya da yasaların oluşumunu zorunlu kılan insan doğasındaki itkilerin, arzuların, isteklerin ve tutkuların sürekliliğidir (Sunar, 1999: 77). Bu sabit özelliklerin hedefi ise, ister doğa ister toplum halinde olsun insanın refah içinde yaşamasıdır. Hobbes'un antropolojik yaklaşımında insan, her durumda istekleri peşinde koşan, bencil, kendi çıkarlarını düşünen ve konforlu yaşamı arzulayan bir varlık olarak kavramsallaştırılmaktadır. Bu nedenle Hobbes'a göre, doğa durumunda yaşayan insan ile toplumsal düzen içinde yaşayan insan arasında güdüleri ve amaçları açısından hiçbir fark yoktur.[13] Hobbes, insanın asıl amaçları olarak varsaydığı bu amaçların gerçekten insanın doğasından kaynaklanıp kaynaklanmadığını etik-politik açıdan hiçbir zaman sorgulamamakta, aksine bu amaçları pekiştirmek istercesine insanın bu amaçlara ulaşabilmesi için benimsemesi gereken onun için en faydalı ve çıkarına en uygun yolları araştırmaktadır. Başka bir ifadeyle, Hobbes, toplumu araçsallaştırmaktadır. Düşünürün kuramında kural ve yasalar, bütün kavramsal ve teorik sistem bir araç gibi işlemektedir. Toplumun düzeninin oluşması ve bu düzenin korunabilmesi için yasaları belirleyen egemen güç[14]

---

13. İşte bu nedenden dolayı Hobbes'un kuramında, Aristoteles'in siyaset felsefesinde karşılaştığımız yaşam ile iyi yaşam arasındaki sınır ortadan kalkmakta, ikisi arasında hiçbir fark kalmamaktadır.

14. Daha önce de söylediğimiz gibi doğa durumunda yaşayan insanlar arasındaki çatışma ortamı ancak ve ancak bir sözleşmeyle ortadan kaldırılabilir. Sözleşme, öznelerarası genel bir anlaşma ekseninde yapılabilir ancak bu durum sakıncalıdır. Çünkü Hobbes'un insan anlayışında her özne doğası gereği kendi çıkarının peşinden koştuğundan öznelerarası bir anlaşmanın yapılabilmesinin olanağı bu durumda yine ortadan kalkar. Bu nedenle, Hobbes bu yetkiyi daha üst bir merci olan egemen güce tanır. Sözleşme, böylelikle, herkesin sahip olduğu erki, düşünüp karar vererek daha üst bir unsura, devlete, *Leviathan*'a devretmesiyle gerçekleşir. Kargaşadan kur-

ne insan doğasını ne de arzuların yöneldiği amaçları değiştirme niyetindedir; tam tersine, çıkar ve istekleri peşinde koşan insan kargaşa ortamında ulaşamadığı amacına egemen gücün sağladığı kurallar ve bu kuralların yarattığı güven sayesinde daha rahat ulaşır (Sunar, 1999: 78).

Hobbes, toplumu insan doğasıyla temellendirmekte; insanın, özünde, bencil bir varlık olduğunu düşünmekte; insanın itki ve isteklerinin ısrarla değişmediğini iddia etmekte ve böylelikle insan doğasının sahip olduğu özelliklerin sürekliliğini vurgulamaktadır. Bu vurgu, düşünürün toplum anlayışını, doğal toplum modeli başlığı altına yerleştirmemizi mümkün kılar. Sadece Hobbes'un siyasal toplum kuramı değil birçok filozofun insan ve toplum anlayışı böyle bir doğalcı perspektifle temellendirilmektedir. Hobbes gibi David Hume için de toplumsal yapı; toplumun kurulma sürecinden önceki doğal durumda insanın yaşadığı güvensizlik ve korku duygusunu ortadan kaldırmak için en önemli araçtır. İnsan, doğal şartlar içindeki güçsüzlüğünü ancak diğer insanlarla birlikte yaşama biçimi "toplum" formu kazandığı zaman yenebilir. Fakat insanın toplumsal yapı içinde yaşaması sanıldığı kadar da kolay değildir. Bu zorluğun nedeni, insanın doğasındaki kimi özelliklerin insanların birlikte yaşamasının önünde engel oluşturmasıdır. Bu özelliklerin başında insanın bencilliği gelmektedir (Hume, 1967: 486). Hobbes'un insan doğası anlayışına oldukça benzer bir insan doğası portresi çizen Hume'a göre de tüm eylemlerimiz ortak doğamızdaki itkilerin, isteklerin ve arzuların bir sonucudur. Eylemlerimiz doğamızdaki tutkuların ve bu tutkular sonucu beliren doğal ilkelerin uzantısı gibidir. İnsanın doğasındaki ortak özellikler her koşulda insanın eylemlerini belirlemeye devam eder. Bunun nedeni bu özelliklerin değiştirilemez oluşudur. Hume için de insanın özünde bencil olan doğal yapısı her yaşama formunda korunacağından, doğamızdaki bu istek ve itkiler değiştirilemez bir sürekliliğe sahiptir (1967: 521).

Başka bir doğal hak teorisyeni olan John Locke, doğa durumundaki yaşamı Hobbes'un iddia ettiği gibi ıssız, acımasız, gad-

---

tulabilmenin tek yolu egemen güç *Leviathan*'a başvurmaktır. Tek tek herkesi tehdit eden "diğerinin erki" bir bakıma bundan böyle bir başka üstyapının elinde bulunacaktır. Böylelikle de her insan yaşamını güvence altına alarak kendi isteklerinin ve çıkarlarının peşinde egemen gücün çizdiği sınırlar çerçevesinde "özgürce" koşabilecektir.

dar, vahşi ve kısa olarak tanımlamasa da siyasal teorisini inşa ederken toplum ve toplum öncesi doğal hali birbirinden ayırma ihtiyacı hisseder. Bu ihtiyacı doğuran neden ise Locke'un doğa halindeki insanların sahip olduğu özgürlük ve güven ortamının niteliğiyle toplumsal yapı içinde yaşayan insanların sahip olduğu özgürlük ve güven ortamının niteliğini karşılaştırabilmektir. Bu karşılaştırma bir bakıma devletin kökeni ve meşruiyetinin sorgulanması anlamına gelmektedir. Çünkü doğa halinde devletin ortaya çıkması ve yapılandırılmasını gerektirecek herhangi bir problem yoksa devletin varlığı ve meşruiyeti tartışmalı hale gelir. Bu yüzden Locke, "devletin kökeni ve meşruiyetini nerede aramak gerekir?" sorusuna "doğa durumu" tezinden hareketle yanıt vermeye çalışır (Toku, 2003: 73). Düşünüre göre siyasi otoritenin ne olduğunu anlamak ve kaynaklandığı kökeni tespit etmek için insanların doğal durumda nasıl yaşadıklarını incelemek gerekir. "Doğa durumu, insanların mülkiyet paylaşımında ve kendi eylemlerinin gerçekleştirilme sürecinde yalnızca doğal hukuka bağlı oldukları ve sadece ona uygun düşündükleri bir özgürlük durumudur" (Toku, 2003: 73). Locke, *Hükümet Hakkında İki Risale* kitabının ikinci risalesinde toplum öncesi doğal halde yaşanan bu özgürlük durumunu şöyle anlatır:

> "Bu, doğa kanunlarının sınırları içerisinde insan davranışlarını düzenleyen *mükemmel özgürlük durumu*dur. İnsanların, sahip oldukları varlıkları ve kişilikleri hakkında, kendilerine en uygun gördükleri şekilde, birisinin iznine başvurmaya ihtiyaç duymadan tasarrufta bulunabildikleri ve hiç kimsenin arzusuna bağımlı olmadıkları bir durumdur. Ayrıca bu, bütün iktidar ilişkilerinin ve hükmetmenin karşılıklı olduğu bir *eşitlik durumu*dur; zira hiç kimse bu hakka, diğerinden daha fazla sahip bir konumda değildir. Aynı cinsten, eşit statüde ve fark gözetmeksizin doğanın ortak olanaklarından faydalanan ve aynı becerileri kullanmak için dünyaya gelen mahlukatın, hükmetmeden ve boyun eğmeden eşit bir şekilde yaşamak zorunda olmalarından daha doğal bir şey olamaz (1988: 269, 2. Bölüm)."

Eğer Locke'un düşünce dünyasında doğa durumuyla ilgili Hobbes'unkinde olduğu gibi bir kargaşadan bahsetmek olanaklı değilse, Locke'a göre eşitlik ve özgürlük ilkelerinin geçerli olduğu doğal halden siyasal (sivil) topluma neden geçiş yapılmalıdır? Locke, bu geçişin meşruiyetini doğal durumda insanların sahip

oldukları hakların güven altında olmadığı gerekçesini öne sürerek temellendirmeye çalışır. Locke'a göre "hemen hemen herkes, doğal yasalara uyduğu halde, bazı akıldışı davranan kişiler diğerlerinin huzurunu bozmaya başlamış, doğal ortamdaki barış zemini bozulmuş ve insanlar doğal yaşamdan sivil yaşama geçmek zorunda kalmışlardır" (Sunar, 1999: 90). Düşünür, doğa halinde baş gösteren huzursuzluğun ve güvensizliğin temelinde mülkiyet güvensizliğinin yattığına inanmaktadır; kısaca insan sivil topluma mülkiyetini güven altına almak için geçer:

> "Belirttiğimiz gibi, eğer insan doğa halinde özgürse, en güçlü olanla eşit ve kimsenin boyunduruğu altında olmadan sahip olduğu şeylerin ve kişiliğinin mutlak efendisiyle, neden bu özgürlüğünden vazgeçer? Neden bu krallığı terk eder ve kendisini başka bir gücün idaresine sokar? Bu sorulara verilecek cevap açıktır: Doğa halinde insanın sahip olduğu haklar güven altında değildir, başkalarının saldırılarına açıktır... İşte bu güvensizlik insanda (doğa halini) terk etmek arzusunu doğurur... yaşamlarını, özgürlüklerini ve emlakını ki ben bunlara genel olarak mülkiyet diyorum, korumak isteyen insanların birleşerek toplumu oluşturmaları nedensiz değildir (Locke, 1960: 73)."

Locke'un toplumsal düzene geçişin empirik zeminini insanın doğasındaki bir arzuyla, mülkiyeti koruma arzusuyla temellendirdiği iddia edilebilir. Ancak Locke bu tespiti yeterli bulmayarak mülkiyet ve birikimin korunmasına dair yaptığı bu belirlemenin sınırlarını genişletmeye çalışır. Bu çabası sonucunda ortaya çıkan mülkiyetin sınırlarının nerede başlayıp nerede son bulduğu sorusuna Locke, birikimin sınırsız olduğu yanıtını verir. İnsan, ihtiyaçları, hatta rahatının bile ötesinde birikim yapmayı arzulayan bir varlıktır. Sınırsız birikim elde etme arzusu ise Locke'un insan doğası anlayışını ortaya çıkarır. Hobbes'tan farklı bir doğal durum anlayışından yola çıkan Locke, sonunda Hobbes ile benzer sonuçlara ulaşmıştır: Siyasal düzen, temelde, insanın doğal arzu ve isteklerinin bir aracıdır (Sunar, 1999: 97).

Görüldüğü üzere doğal hak teorisyenleri toplum kuramlarını inşa ederlerken çıkış noktası olarak "doğa durumu" diye adlandırdıkları toplum öncesini imleyen bir insanlık durumunu benimsemektedirler. Bu durumun betimlenmesinde düşünürler arasında kimi fikir farklılıkları olsa da bu betimleme belli bir insan doğası tasarımı üzerinde şekillenmektedir. İnsan doğasının

kimi özellikleri konusunda da düşünürler arasında ayrışmalar yaşanmaktadır ancak insan doğasından kaynaklanan istek ve taleplerin değişmez olduğuna dair inanç bu teorisyenlerin insan ve toplum kuramlarının hemen hemen hepsinde korunmaktadır. Bu inancın kökeninde insan doğasının sabitliği fikri yer almaktadır. İnsan doğası gerçekten değişmez/sabit midir? Tüm tarihsel ve toplumsal koşullarda geçerli olan bir insan doğası resminden, bu resimle bağıntılı olarak değişmez doğal insan ihtiyaçlarından bahsetmenin olanağı var mıdır? Yoksa Hobbes ve ardılları belirli tarihsel sınırlar içinde toplumsallaşmış insanı doğal mı sanmıştır? Marx, Adam Smith'in "İngiliz bakkalını" evrensel insan sandığını öne sürmüştü. Benzer bir şekilde C. B. Macpherson, Hobbes üzerine yazdığı denemesinde Hobbes'un burjuva insanını, yani belirli koşullarda ortaya çıkmış insanı doğal insan zannettiğini iddia etmektedir (akt. Sunar, 1999: 81). Bu tür bir eleştiri, aslında, tarihin verili bir anında ortaya çıkan insan anlayışının mutlaklaştırılma talebinin genel bir eleştirisidir. Bu eleştirinin kaynağında Hegel'in doğal hak teorisyenlerine karşı olumsuz tutumu önemli bir rol oynar.

"Doğal hak teorisyenlerinin çoğu, doğa durumunun hayal gücünün bir kurgusu ve icadından daha fazla bir şey olduğunu savunur, zira söz konusu teorisyenlere göre bu durum insan doğasına da tekabül eden değiştirilemez bir gerçekliktir" (Benhabib, 2005: 45).[15] Bu durumun en önemli kanıtı doğal durumdan toplum sözleşmesi aracılığıyla "toplumsal ve siyasal" yaşama doğru gerçekleştirilen sıçramada insan doğasının temel yapısında herhangi bir değişimin yaşanmamasıdır. Değişen tek şey toplum içinde yaşayan insanların, davranışlarını belirli yasalar çerçevesinde enine boyuna düşünüp taşınarak gerçekleştirmeye başlamasıdır. Doğa durumu sonrası insanlar arası ilişkiler, belirli bir sözleşme ve bu sözleşmenin ilkelerince ve yasalarınca düzenlenmektedir, bu yüzden insanlar toplum sözleşmesi öncesi doğal halde davrandıkları gibi artık keyfi hareket etmemektedir. Çünkü insanlar kendi rızalarıyla bu sözleşmeyi kabul etmiş ve iradeleri çerçevesinde oluşan bu sözleşme ile birtakım haklarından feragat etmiş ve kimi yeni haklar kazanmışlardır. Ancak bu değişiklik de insanın doğasında sabit olduğu varsayılan temel yönelimleri değiştirme amacı taşımaz. Aksine insan doğasındaki yönelimler (istekler, arzular, itki-

15. Ayrıca bkz. Hobbes, 2001: 20. Bölüm; Locke, 1988: 8. Bölüm.

ler) tıpkı doğa durumunda olduğu gibi toplumsal yaşamın içinde de insanların eylemlerini belirlemeye devam eder.

Toplum sözleşmesi anlayışına varırken doğal hak teorisyenleri, insan doğasını belirlediğini düşündükleri temel unsurları, sözleşmenin kökenine inmek için insanı cemaat yaşamından soyutlarlar, tesadüfen oluştuklarını düşündüklerini ise belirledikleri teorik kümeye dahil etmeyerek bir kenara bırakırlar (Benhabib, 2005: 45). Bu soyutlama süreci, "empirik psikoloji aracılığıyla insanlarda bulunan yetiler"in sıralanması halini alır. David Hume'un tümevarım akıl yürütme ilkesini açıklamak için kullandığı psikoloji, doğal hak teorisyenlerince sabit/statik/değişmez bir insan doğası tasarımına ulaşmak için kullanılır. Hegel'e göre, bu düşünürler felsefi bir ilkeden ziyade insan doğasının parçası olan ya da olmayan bir özelliği bulabilmek ve insanın doğasındaki kimi özellikleri birbirinden ayırt edebilmek için önyargılarıyla hareket etmektedir. Hegel, *a priori* için yol gösteren ilkenin aslında bu düşünürlerce deneyimden türetildiğini iddia etmektedir, yani *a priori* gibi gözüken ilke temelde *a posteriori*dir (akt. Benhabib, 2005: 45). Bu açıdan değerlendirdiğinde Hegel empirik ilkenin düşünürlerce dogmatikleştirildiğini söylemektedir. Bu sürecin işleyişi şu şekilde gerçekleşir: Doğal hak teorisyenleri, ortaya attıkları değişmez insan doğası teorilerini toplumun o anki halini ebedileştirerek elde etmişlerdir. Kısaca insanın tarihteki o anı sabitleştirilmiş ve o anki durumun tüm insanlık durumunu sergilediği iddia edilmiştir. Hobbes, doğa durumunu "tutkulardan elde edilen bir çıkarım" diye tanımlayıp insan doğasını keşfetmek isteyen her insana kendi içine bakmasını önerir. Locke ilkin, yol göstericisi akıl olan insanın ne olduğunu ve ne olabileceğini tasvir ederek doğa durumunu bir ön-kabul diye sunar. İkincil olarak da bir savaş halinin ve bilebildiği kadarıyla mevcut insanlık durumunun başlangıçtaki masumiyetten nasıl doğduğunu açıklayan çözümlemesine ulaşır ve daha sonra bu çözümlemesine ücretli emek, özel mülkiyet ve ticaret sermayesi gibi kurumları ekler (Benhabib, 2005: 46). Hegel'e göre, bu teorisyenlerin soyutlama için başvurdukları ölçüt normatiftir (Benhabib, 2005: 46). Başka bir deyişle bir teori olgu karşıtı soyutlamaya başvurarak başlıyorsa, teorisyen başlangıç soyutlamasında insanlık durumunun bazı yönlerini ihmal eden, diğerlerini içeren ölçütlere sahip olmalıdır. Bu ölçütler her koşulda normatif olmak durumundadır; çünkü

bu ölçütler teorisyenin insan doğasının özsel ya da özsel olmayan yönlerine yaptığı ayrıma göre şekillenmektedir. Bu normatif ölçütler incelendiğinde, ölçütleri oluştururmuş gibi gözüken her *a priori*nin aslında bir *a posteriori* olduğu ortaya çıkar (Benhabib, 2005: 46). Daha somut bir ifadeyle Hegel, düşünürlerce, insanların doğa durumunda ne olmuş olabileceği, ne oldukları ya da ne/nasıl olmaları gerektiği belirlenirken yol gösterici ölçütün insanların modern burjuva toplumundaki durumları olduğunu düşünmektedir (Benhabib, 2005: 46-47). Dolayısıyla insan doğasına yapılan bu zorunlu-psikolojik gönderme, insanlık durumunu değiştirilemez bir gereklilik ölçütünde dondurmaktadır. Doğal toplum modelinin geliştirilebilmesi için böyle bir ölçütün oluşturulması şarttır çünkü model bu ölçüt üzerine inşa edilmektedir.

İnsanı kendi doğası ile zincire vuran bu görüşün uzantısı olan değişmeyen doğal ihtiyaçlar teorisi ve bu teorinin gölgesinde şekillenen fizikalist toplum teorisi bu nedenlerden dolayı statik bir yapıya sahiptir. Bu anlayış, tarihi dondurarak bu alanı toplum kuramı içinde sorunsallaştırmaktan uzak durur ve bu anlamda yanlış bir bilinç formunu topluma ve toplumun kuramına yükler. Oysa insan, tarihsel ve toplumsal olarak konumlandırılmıştır. Bütün doğal hukuk teorilerinin, insanın toplumsallaşma öyküsünü, öncesiz bir zaman diliminden başlatma çabaları, insanı tarihsel ve toplumsal bütünlüğünden koparmaktadır. İnsanların doğaları olarak görülen, herkeste eşit olarak bulunduğu iddia edilen, Tanrı veya doğa tarafından dağıtılmış olan, değişmez "öz"lerden oluşan tasarım gerçek değildir; o, ancak ve ancak somut toplumsal ilişkilerin resmi olabilir. Doğal hukuk teorisyenlerinin yaptığı insan ve toplum soyutlaması, bu gerekçelerden dolayı, teorik ve pratik açılardan sorunludur.

Hegel'in doğal hak teorisyenlerine yönelttiği eleştirinin izinden giden Frankfurt Okulu düşünürlerine göre de doğal toplum modelinin üzerinde yükseldiği değişmez bir insan doğası tasarımı sorunlu bir tasarımdır. Horkheimer, Hegel'in doğal hukuk eleştirisini Marx'ın ideoloji eleştirisiyle birleştirir. Düşünüre göre doğalcı söylemden beslenen statik insan anlayışı ve bu anlayış ekseninde yapılandırılan doğal toplum modeli zaman içinde burjuvazinin çıkarlarına hizmet etmeye başladığından basit bir yanlış bilinç formu olmanın ötesine geçerek ideolojik bir biçim

almıştır.[16] İnsanın doğasının genel tasviriyle ilgilenen antropolojik çalışmaların burjuvazinın çıkarları doğrultusunda işlenmeye başlanması bu faaliyetlerin politik bir yönelim kazandığının göstergesidir (Horkheimer, 1995b: 51). Bu çerçevede politik felsefenin klasiklerini (Machiavelli, Morus, Luther, Calvin vb) burjuva döneminin antropolojik yaklaşımını keşfetmek için "Egoizm ve Özgürlük Hareketleri" başlıklı yazısında tarihsel bir perspektifle inceleyen Horkheimer, burjuva toplumunun iki kutup arasındaki oluşumunun ana hatlarını belirtir: bencillik ve özgürlük (1995b, ayrıca bkz. Spurk, 2008: 56). Horkheimer, çalışmasında, bu iki kutup arasında gidip gelen burjuva dönemindeki insan tasarımının hem Rönesans dönemi yazılarında hem de Aydınlanma teorilerinde ısrarla doğa bilimlerinin etkisi altında geliştirilmeye çalışıldığı düşüncesine ulaşır. Bu türden bir analiz hatalıdır. İnsanı mevcut koşulları bağlamında ele almayıp, doğa bilimlerinin kimi amaç ve araçlarıyla açıklamaya çalışmak doğalcı söylemin yayılmacı eğiliminin başlangıç noktasını oluşturmuştur. Bu başlangıç aşamasını belirleyen düşünce doğa bilimlerinin savunduğu doğa anlayışının insanın doğallaştırılması düşüncesini tetiklediği fikridir çünkü bu düşünce aynı zamanda insanın açıklanabilmesi için kendi özüne indirgenmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Bu öz kendi kendini sürekli ve yeniden aynı tutkular, hisler, istekler ve çıkarlar doğrultusunda üreten bir özdür. Demek ki bu dönemde insan, kendisini aynı ihtiyaçlar ve istekler doğrultusunda sürekli olarak üreten bir özün yansıması olarak tasarlanmaktadır.

İnsanın bu şekilde tasarlanarak doğallaştırılması, toplumsal ilişkilerin doğallaştırılması demektir. Bu biçimiyle beliren doğalcılık anlayışı burjuva toplumunun genel amaç ve beklentilerine de uygun bir teorik zemin oluşturmaktadır. Toplumsal ilişkilerin doğallaştırılmasının en güzel örneği Adam Smith'in ilerlemenin kaynağı olarak gördüğü işbölümü anlayışında açığa çıkmaktadır: "İşbölümü, insan doğasında olan, görünüşte öyle kapsamlı bir yararı olmayan, belirli bir eğilimin, bir şeyi başka bir şeyle değiş tokuş etme, takas etme eğiliminin zorunlu ama çok yavaş ve aşamalı bir sonucudur" (akt. Callinicos, 2007: 39-40). Ve bu eğilim Smith'e göre "bütün insanların ortak özelliğidir ve hiçbir hayvan türünde bulunmaz." Bütün insanların içlerinde olan, dolayısıyla hepsinde ortak olan özelliklerin saptanması ve bu saptamanın toplumun

16. Horkheimer'ın konuyla ilgili olarak ayrıntılı incelemesi için bkz. 1995c.

doğasını açıklayabileceği beklentisi toplumsal ilişkilerin ve olayların doğal sürecinin kolaylıkla belirlenebilmesi demektir. Bu belirleme isteğini tetikleyen kanımca iki önemli unsur vardır: İlk olarak yeni oluşmakta olan burjuva toplumunda güç ve egemenlik ilişkilerini yeniden inşa etmek. İkincil olarak da bu ilişkiler tarihsel olarak kurulmasına rağmen bu ilişkileri insan doğasının doğal bir sonucu olarak göstererek yeni beliren toplum modelini, yani bir anlamda yeni güç ve iktidar ilişkilerini mutlaklaştırmak.

Bu iki unsurun işleyişine denk düşen Rönesans'tan bu yana birçok filozof ve siyaset bilimci tarafından teorize edilen toplumsallaşmayla ilgili düşüncelerin çoğu doğalcı söylemi pekiştirmelerinin yanı sıra Horkheimer'a göre bencilliği ve hazzı mahkûm etme niyetindedir. Buradaki iddia ilk anda kulağa çelişkili gelebilir. Bir yandan insanın özünde bencil olduğunu ileri süren ve toplumsal durumda bunun değişmeyeceğini iddia eden söylemler, beri yandan da bencilliği yargılayarak onu mahkûm eden bir söylem. Ancak burada yatan niyetin ikili bir işleve sahip olduğu öne sürülebilir. Bu teoriler hem insanın doğasındaki temel özelliklerin değişmeyeceğini söyleyerek bu özellikler üzerinden oluşturulan toplumsal ilişkilerin temelde doğal olduğunu göstermekte, böylelikle de burjuva toplumunu doğallaştırmakta; hem de toplumsal ilişkileri yeni bir birlikte yaşama formu ekseninde yeniden inşa etmekte, böylelikle de bireyin topluma uyumunu kolaylaştırarak onu mevcut güç ilişkilerine eklemlemektedir. Örneğin reform hareketi insanın mutluluğunun onun bireysel tutumuna bağlı olduğu fikrini dayatmıştır. Yeni doğmakta olan kapitalizme denk düşen bireysel özerklik ideolojisi budur. Burjuvazi kendi toplumunun üyelerini bu yönde eğitmektedir: Öz-disiplin, sorumluluk ve çalışmaya katılım (Spurk, 2008: 58). Bu üç sözcük yeni düzenin anahtar sözcükleridir. Kişi hem kendi çıkarlarının peşinden koşacak hem de istekleri doğrultusunda hareket ederken toplumsal işbölümüne saydığımız kavramlar eşliğinde uyum sağlamak zorunda kalacaktır. Bu uyumu sağlayamayan bir kişi kendi çıkarlarının peşinden ne kadar koşarsa koşsun doğasını belirleyen istekleri gerçekleştiremeyecektir. İşte tam da bu nedenden dolayı burjuva toplum kuramcıları paradoksal bir biçimde bencilliği ve hazzı mahkûm eder. Kişi ancak içinde yaşadığı toplumsal koşulların izin verdiği ölçüde ve ancak yeni toplumsal ilişkilere uyum sağladığı oranda hayatta kalabilir. Bu koşulların

dışına savrulduğunda örneğin kendi iradesinin kapitalist düzen ve işleyişe ne kadar esir olduğu, vermiş olduğu kararların aslında özgür iradesi çerçevesinde şekillenmediği, arzu hakkının ortadan kaldırıldığı gibi düşüncelere yöneldiği takdirde kişi toplum içinde öteki ilan edilecektir. Öteki ilan edilmesinin nedeni kişinin kendisinin ve toplumun çıkarlarının ortaklaştığı özgür ve iyi yaşamın olanakları üzerine yoğunlaşması, kısaca burjuva düşünce dünyasının nitelemesiyle "bencil"ce davranmasıdır. Kişileri toplumsal yapıya uyuma zorlayan, uymayanı ötekileştirme amacı taşıyan bir toplumsal teori Horkheimer'a göre dünyanın mevcut durumuyla çelişki içindedir. Bu çelişki bireyin öteki olmamak için hem toplumdaki diğer insanlarla kapitalist işbölümünün yasaları çerçevesinde uyum içinde yaşamak için kendisini zorlaması hem de zorla uymak zorunda kaldığı toplumsal yapı içinde yaşayan diğer insanlardan gizlice veya açık olarak nefret etmesinden kaynaklanmaktadır. Burjuva toplumunda birey bir yandan uyumlu ilişkiler geliştirmeye çalışarak hayatta kalma çabası içinde diğer yandan da kendisine dair tasarlanmış olan doğal yapısındaki çıkarları doğrultusunda davranmak zorunda bırakılmakta ve burjuva dünyasının sunduğu sınırsız olanaklardan faydalanabilmek için şiddet ve saldırganlık duygularıyla ötekini sürekli dışlamaktadır. Bu ikiliğe uygun olarak sevgi, gerçek sosyallik, dayanışma gibi duygular burjuva teorisinde (görünüşte öyle olmasa da) içten içe sürekli kötülenmektedir (Spurk, 2008: 56). Horkheimer burjuva kuramlarında hep aynı insan imgesini bulmaktadır: Ötekini dışlayan, kendi dışındaki herhangi bir insanın her türlü mutluluğunu kıskanan ve sevgisiz bir varlık.

Bu şekilde tasvir edilen burjuva insan imgesi burjuva ahlakıyla temellendirilmektedir.[17] Burjuva ahlakı Horkheimer'a göre "gönüllü köleliğin" kurulmasını sağlayan bir heteronomi stratejisidir (Spurk, 2008: 57). Bu stratejide özgürlük bastırılmıştır, dolayısıyla tahakküm her yerde gizlidir: Öznenin sözde özerkliğinde, idealist mutlak özgürlük kavramında vb (Spurk, 2008: 57). Artık geçerli olan temel kavram gizli saldırganlık taşıyan bencillik maskesiyle yıkanmış "söz"dür. Bu söz, doğa durumundaki insanın yalnızlığından kurtulmak için egemene verdiği "söz"dür. Bir söz verebilme özelliği Horkheimer'a göre, tarihin akışı içinde, insan

17. Horkheimer, bu temellendirmeye örnek olarak Nietzsche'nin şu sözünü gösterir: Düşene bir de tekme atmalı!! (2005h: 155)

doğasının önemli bir özelliği haline ge(tiri)lmiştir (2005h: 153). İnsanlar tarihsel olarak gelişen bu tutumları çerçevesinde, kendilerinde ve başkalarında, şimdi yapılan açıklamanın gelecekte yerine getirilebileceğine inanmayı öğrenmişlerdir (Horkheimer 2005h: 153).[18] "Söz" ve onun nitelik ve etkilerinin öğrenilmesi burjuva dünyasının kurucu unsurudur (Horkheimer 2005h: 153). Bu kavramın burjuva dünyası için önemi ilkin Hobbes'un siyasal kuramında belirmiştir. Doğa durumundaki insanı bencil ve korkunç bir varlık olarak tanımlayan Hobbes'a göre insanın egoist dürtüleri maddenin mekanik dürtüleri gibi kesin ve değişmezdir (Horkheimer, 2005h: 152).[19] "Birey, özü gereği yalnızdır ve sadece kendi esenliğini gözetir. Toplum sadece, her bireyin kendi varoluşunun gerçeği ile devletle sessiz bir anlaşma yapmasına ve bu anlaşmayla her türlü bireysel erk ve keyfilikten bir defada nihai olarak vazgeçtiğini kabul etmesine dayanır (Horkheimer, 2005h: 152)." Hobbes tarafından bir çelişki olarak görülmeyen bu durum Horkheimer'a göre son derece çelişkili bir durumdur çünkü toplumsal düzene geçtikten sonra, bireyden kendi bencil karakterine rağmen, sözlerini yerine getirme yeteneğine sahip olması beklenmektedir (2005h: 152). Bu yetenek aynı zamanda topluma ve egemen güce gösterilecek itaatin yani mutlak uyumun garantisidir. Bu garanti "söz" aracılığıyla sağlanmaktadır. Doğa durumunda atomlaştırılarak yalnızlaştırılmış bireyin doğal durumdan söz verme ve anlaşmayla çıktığı bu antropolojik görüş burjuva toplumunun uyum yasasının en temel ifadesi niteliğindedir (Horkheimer, 2005h: 152-153).[20]

Görüldüğü üzere Horkheimer, Hobbes'un insan doğasını merkeze alan ve sözleşmeyle yeniden düzenlenen antropolojik yaklaşımının burjuvazinin siyasal biliminin kuruluşunda önemli bir rol oynadığını düşünmektedir (2005h: 157-158). Aslına bakılırsa tüm toplum sözleşmecileri politik nitelik taşıyan antropolojik

18. Ayrıca bu öğrenme süreci yaşamı önceden kestirilebilir kılmaya katkıda bulunmuştur.
19. Bu vurgu için ayrıca bkz. Horkheimer, 1995c: 335 ve sonrası.
20. Horkheimer'a göre uyum yasasının modern devletteki adresi hukuktur, egemen sınıf hukuk aracılığıyla sözleşme hükümlerinin yerine getirilip getirilmediğini denetler ve gerekirse ilgili kişi veya kurumları cezalandırır: "Sözün sadece verilmiş değil belirli bir düzenlilikle tutulmuş olması için –bencillik yüzünden– zorunlu bir önkoşul vardır: Egemen sınıfın bütün erkini temel alan, son derece gelişmiş hukuk aygıtı (2005h: 153)." Hukuk, iktidar/güç ve şiddet ilişkisiyle ilgili tartışma için ayrıca bkz. Benjamin, 2005.

yaklaşımlarıyla burjuva siyaset bilimi geleneği içinde anılabilir. Horkheimer'a göre bu yaklaşımların –olumsuz taraflarının yanı sıra– yaratmış oldukları insan doğası tasarımları o dönemin toplumsal ve tarihsel koşulları içinde erginleşen burjuva bireyinin genel karakterini ve yapısını anlayabilmemiz için bize iyi bir veri sunmaktadır. Düşünürlerce yaratılmış bu tasarımlar ve bu tasarımların bağıntılı olduğu "insan doğası" kavramı Horkheimer'a göre gereksiz değildir. Horkheimer, İskoç Aydınlanması'nın önde gelen düşünürlerinden Adam Ferguson'un iddia ettiği gibi "insan doğası kavramı hakkındaki düşüncelerimizin hiçbir amaca hizmet etmeyeceğini" düşünmemektedir. Aksine bu kavram, mevcut koşullarla ilişkilendirildiği takdirde bize önemli açılımlar sunabilir. Kaldı ki burjuva geleneği bu kavram üzerinden yeni bir ontoloji, siyaset ve toplum bilimi yaratmıştır. Bu nedenle insan doğası kavramı burjuva insanının ve toplumunun siyasal bir analizi açısından gereklidir, kavramın taşıdığı temel sorun kullanımıyla ilgilidir. Bu yüzden kavramın, yetkin bir analizinin yapılabilmesi için yeniden tanımlanması şarttır. Horkheimer'a göre insan doğası, tarihin temelinde aynı kalan ve birlik içinde değişmez bir bütün olarak değil, toplumsal sürecin içindeki maddi çelişkiler ve toplumdaki baskı, güç ve iktidar ilişkileriyle birlikte ele alınması gereken ve değişen koşullara göre, toplumun bütünü tarafından yeni bir anlamda benimsenebilen tarihsel bir kavram olarak ele alınmalıdır (2005h: 151-152). İnsan doğası kavramını, karmaşıklaşan tarihsel ve toplumsal ilişkiler içinde dinamik bir eksende ele almayarak toplumdaki tüm ilişkilerden yalıtan ve bu yolla kavramı sabitleştirerek anlamlandıran her antropolojik kuram Horkheimer'a göre idealist bir karakter taşımaktadır. Bu nedenle Horkheimer'ın diyalektik materyalist anlayışı idealist antropolojik yaklaşımın benimsediği insan doğası kavramını kabul etmez (2005h: 147-148). Çünkü kavram, idealist perspektifte mutlak bir belirleme üzerinden analiz edilmektedir. Bu tür bir belirleme aracılığıyla anlam kazanan herhangi bir kavramın tarihsel eleştirel bir değerlendirilmesi yapılamaz. Buna ek olarak böyle bir yöntemle ele alınmış hiçbir kavram mevcut koşulların dönüştürülerek insanın ve doğanın özgürleştirilmesini amaç edinmiş eleştirel toplum kuramının bir bileşeni olamaz çünkü iyi bir toplum ideası ebedi bir belirlemenin ürünü değildir. Bu ide ancak tarihsel ve eleştirel bir belirlemenin çıktısı olabilir. Horkheimer'a göre

kavramın eleştirel bir değerlendirmesinin yapılabilmesi ve aynı zamanda eleştirel bir zemine taşınabilmesinin temel koşulu kavramı tarihsel ilişkileri çerçevesinde analiz etmektir. Bu nedenle düşünür için insan doğası kavramı ne ilksel ne ebedi ne de sadece bütünlüklü varlık anlamına gelmektedir. Kavramı belirli bir birlik ve bütünlük anlayışı içinde ebedileştiren her kuram bu aşamada Horkheimer'a göre haklı bir eleştiriyle karşılaşmaktadır. Çünkü toplumsal ilişkiler, toplumun hareketi ya da bireyin yaşamı tarihsel olmayan "insan doğası" gibi metafizik bir bütünlük kategorisi aracılığıyla açıklanamaz. Bu açıklama ancak toplum kuramının tüm kavramlarının birbiriyle ve olaylarla ilişkilendirilmesi yoluyla verilebilir. Bu da "insan doğası" kavramının, kuramın diğer kavramlarıyla ve bu kavramların işaret ettikleri toplumsal ve tarihsel süreçlerle ilişkiye geçmesi demektir.

Sonuç olarak doğalcı söylemin etkisiyle ebedi bir "insan doğası" kavramı üzerinde şekillenen ebedi doğal bir toplum ideası insanlar için bir yanılsama oluşturmaktadır. Değişmez bir insan doğası varsayımı ve bu varsayımdan türetilen insan ihtiyaçlarının insanın kendi doğasından kaynaklanan doğal ihtiyaçlar olduğu önermesi hatalıdır. İnsan doğası tarihsel ve toplumsal koşullar içinde şekillenmekte, tarihsel ve toplumsal ilişkilerce değişime uğratılan insan doğasının belirlediği ihtiyaçlar da bunun sonucunda tarihsel olarak sürekli yenilenmektedir. Bu nedenle doğal toplum modelinin temel argümanı kabul edilen toplumsal yaşam içinde şekillenen pratik nitelikteki faaliyetlerin doğal zorunlulukların bir uzantısı, doğal bir sonucu olduğu düşüncesi doğru değildir. Bununla ilişkili olarak doğal zorunlulukların mekanik bir türevi sayılan doğal toplum anlayışından söz etmek de bir o kadar yanlıştır. Genel, evrensel bir "toplum" yoktur; özgül üretim ve tarihsel biçimlerin, farklı koşulların belirlediği toplumlar ve bu değişik toplum formlarının kimi zaman ortaklaşan, kimi zaman da farklılaşan sorunları vardır (Çiğdem 2006: 51-52). Dolayısıyla ne içinde yaşadığımız toplum tabiata, ne toplumsal ilişkiler doğal ilişkilere, ne de insanın toplum içindeki ihtiyaçları kendi doğal isteklerine indirgenebilir. İnsanı ve toplumu doğalcı bir söylemle ele alan ve analiz eden her toplum kuramının doğal toplum tasarımı bu nedenlerden dolayı Frankfurt Okulu'na göre hatalıdır.

Mantıkçı Yaklaşım ve Eleştirisi

Castoriadis, "Toplum nedir?" sorusuna verilen karşılıkların ikincisini oluşturan yaklaşımı mantıkçı olarak adlandırır. Toplumun kuruluşunun açıklanmasını amaç edinmiş yaklaşımların ikinci ana yönelimini oluşturan mantıkçı açıklama modeli, toplumu kuran öğeleri neredeyse özsel olarak verili sayar. Dolayısıyla bu tür bir açıklama, sosyo-tarihsel ya da tarihsel-sosyo herhangi bir araştırmanın ya da analizin daha baştan geçersizleştirilmesi demektir. Çünkü mantıkçı yaklaşımın toplumu kuran öğeleri özsel olarak verili sayabilmesi için toplumsal olayların kökenini tarihin bütününe yapıştırılan bir erekle izah etmesi gereklidir.[21] Toplum analizi belirli sabit bir "öz" kategorisi aracılığıyla gerçekleştirildiği için, bu araştırma daha baştan eleştirel karakterini kaybeder. Bu da Frankfurt Okulu düşünürlerine göre toplum analizini geçersizleştiren bir unsurdur. Bunun nedeni bu türden bir toplum analizinin, tarih içinde kendisini gerçekleştirme amacı taşıyan tarih-üstü bir ilkeye dayandırılarak yapılmasıdır. Bu ilke, tarihte, kendi ereksellığı çerçevesinde hareket eden bir ilkedir. Tarihi kendisine yapıştırılan bir erek aracılığıyla açıklamaya çalışan her anlayış finalist/telosçu bir açıklama modelini bize sunar. Bu türden bir anlayış, toplumu tarih ile ilişkilendirir fakat bu ilişki, varılması gereken nihai bir erek çerçevesinde sunulduğundan toplumun tarih ile kurduğu bu önemli bağ daha kuruluş aşamasında anlamsızlaşır. Bu anlam kaybının temel nedeni, finalist açıklama modelinin, tarihsel sürecin bir erek tarafından mutlak olarak belirlendiği düşüncesini kabullenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu ön-kabul, tarihin başlangıçta öngörülmüş bir "son"dan denetime alındığı düşüncesinden hareket etmektedir. Bu denetim, tarihin sonu tezinin mantıksal zorunluluk yasalarınca düzenlenmiştir. Bu nedenle, toplumu bu şekilde açıklama girişiminde olan bir yaklaşım "mantıkçı" olarak sınıflandırılmaktadır. Bu yaklaşımda mantıksal zorunluluk yasaları tarihsel sürecin içine işleyerek tarihe yön vermektedir. Tarih felsefesi bağlamında ifade ettiğimiz bu anlayışı toplum sorununa uyarladığımızda şu sonuç çıkmaktadır: Mantıkçı yaklaşım aracılığıyla toplumun neliğini açıklamaya çalı-

21. Herhangi bir toplum kuramının, toplumu kuran öğeleri özsel olarak verili sayabilmesi için ya toplumun kuruluşunu sabit bir insan doğası yaklaşımıyla temellendirmesi ya da tarihi, tarih-üstü bir erekle açıklaması gerekmektedir. Mantıkçı yaklaşım, bu ayrık önermenin ikinci bileşeninden hareket eder.

şan her kuram toplumun kuruluşunu daha başından özsel olarak verili olduğunu kabul etmektedir. Çünkü toplumsal yapı tarihteki nihai bir erek aracılığıyla kurulur. Dolayısıyla bu yapı ereksel bir hareket anlayışı ekseninde oluşturulur. Bu çerçevede, tarihin, kendi içinde sabit ve değişmeyen bir erek taşıdığı düşüncesi toplum sorununa eşlik eder. Nasıl ki fizikalist yaklaşım, sabit ve soyut bir "insan doğası" tasarımından hareket ederek toplumun kuruluşunu belirli bir "öz" kategorisi aracılığıyla açıklamaya çabalamaktaysa, mantıkçı yaklaşım da tarihin içine "insan doğası" kategorisine benzer bir "öz" ya da "erek" yerleştirerek toplumun kuruluşunu bu yolla açıklamayı amaçlamaktadır.

Mantıkçı açıklama modeli toplumu açıklarken tarihsel bir yaklaşım benimsermiş gibi gözükse de aslında fizikalist yaklaşımın temel savını tarih içinde yeniden düzenler ve toplum analizinde bu savı işletir. Bu açıklama modelinin en güzel örnekleri bir ilkeyi ya da kuramı uygulayarak tarihsel varlık alanını açıklamaya çalışan tarih felsefeleridir. Bu türden tarih felsefeleriyle on dokuzuncu yüzyılda sıklıkla karşılaşmak mümkündür. Auguste Comte'un insanlık tarihinin "üç hal" yasası, Marx'ın bilimsel sosyalizm kuramının kimi aşırı determinist yorumları vb gibi yaklaşımlar tarihi bir ilke ya da kuram ekseninde bir bütün olarak açıklama çabasına örnek gösterilebilir. Ancak düşünce tarihinde bu türden tarih felsefelerinden söz edildiğinde ilk akla gelen ve teleolojik tarih felsefelerine kaynaklık eden filozof kanımca "gönlümüzü kıpırdatan tikel bir nedeni değil, genel bir ereği, dünyanın son ereğini aramalı ve onu usumuzla kavramalıyız" diye bağıran Hegel'dir (2003: 35). Hegel'in tarih felsefesi, bir ilkeyi ya da kuramı uygulayarak tarihsel varlık alanını açıklamaya çalışan tarih felsefelerine kaynaklık etmesinin yanı sıra, bir bütün olarak "oluşu" ve "değişmeyi" açıklayan tarih felsefelerinin en iyi örneğini oluşturmaktadır (Dinçer, 1991: 12).

Tarih felsefesi dendiğinde akla gelen ilk isim olmasına karşın "tarih felsefesi" deyimini kullanan ilk düşünür Hegel değil; tipik bir on sekizinci yüzyıl Aydınlanmacısı olan Voltaire'dir. Voltaire, tarih felsefesinden, tarihin, felsefi bir düzlemde incelenmesini anlamaktadır. Bu inceleme ise tek tek olayları birbirine bağlayan empirik yasaların ve ilkelerin araştırılmasına dayanmaktadır. Üstelik bu araştırma belirli bir amaca hizmet etmeli, yani insan anlığının çağlar boyunca gelişimi ve insanın bu gelişim ekseninde kendi

aklının ışığında gerçekleştirmekte olduğu aydınlanma sürecine koşut bir biçimde gerçekleştirilmelidir (Sözer, 1983: 113). Kavramı, Voltaire'in terimi kullandığı tarihten yaklaşık olarak otuz yıl sonra kullanan Alman tarihçi Herder için ise "tarih felsefesi" terimi başka bir araştırma sürecine işaret etmektedir. Doğa ile tarih arasındaki ikiliği tek bir savda bağdaştırmak isteyen Herder'e göre doğa, kendinde taşıdığı yasalarla tarihinkinden büsbütün ayrı bir ilkeyi dile getirmemekte, tersine tarih içindeki insan yaşamının bir ön aşamasını göstermektedir (Sözer, 1983: 113). Bu çerçevede tarih, insan özünün farklı açılımlarının sahnesi gibidir. Tarihin ereği ise, insanlığın, insanlık kültürünün organik-dinamik gerçekleşmesinden başka bir şey değildir (Sözer, 1983: 113).

Herder için olduğu gibi Hegel'e göre de, insanın kendi içinde kendi özünün[22] gerçekleşmesi olarak taşıdığı erekle tarihin ereği arasında bir örtüşme vardır. Bu örtüşme ilişkisini, Hegel, ancak felsefi tarihin[23] açıklayabileceğini öne sürer. Hegel bu iddiasıyla iki temel noktayı aydınlatarak kendisini önceki tarih felsefecilerinden ayrıştırma çabası içine girmektedir. Hegel tarafından ilk vurgulanan nokta, tarih felsefesinin kimi düşünürlerin iddia ettiği gibi empirik/olgucu bir yaklaşımla temellendirilemeyeceği düşüncesidir. Yani felsefi tarih sadece olgu saptayan bir çabanın ürünü olmamalı, bu çabanın ötesine geçerek olguların niye öyle olduklarının hesabını verebilmeli ve tarihteki oluşların/değişmelerin ussal nedenlerini kavrayabilmelidir (Collingwood, 2007: 168). İkinci olarak da tıpkı Herder'in iddia ettiği gibi felsefi tarih

---

22. Bu öz tarihsel olarak şekillenmektedir. Dolayısıyla bu kavramsallaştırma Hobbes'un ya da Locke'un insan doğası anlayışıyla karıştırılmamalıdır.
23. Hegel tarihi ele almanın üç yolundan söz eder: (1) temel tarih, (2) refleksiyonlu tarih (bu tarih yazımı türü de kendi içinde dörde ayrılmaktadır: (a) genel tarih, (b) pragmatik tarih, (c) eleştirel tarih, (d) özel veya kısmi tarih), (3) felsefi tarih (Hegel, 2003: 11-28). Hegel için felsefi tarihin anlaşılabilmesinin yolu kısmi/özel tarih türünü anlamaktır. Bunun nedeni Hegel'in özel tarih türünün felsefi tarihe en yakın tarih türü olduğunu düşünmesidir. Hatta düşünüre göre felsefi tarih özel tarihin bir türüdür. Hegel'in özel tarihten anladığı günümüzde de oldukça yaygın olan tarih yazımı türüdür. Bu tarih yazımı türünde her farklı kültürel alan ve kurumsal yapının tarihi çıkartılır: hukuk, sanat, din tarihleri vb gibi. Hegel, işte bu çeşit tarihleri felsefi tarihe açılan pencereler olarak görmektedir. Bunun nedeni, bu tarihlerin bir ulusun yaşamına tek tek, ayrı ayrı açılardan da olsa genel bir bakışla bakmalarıdır. Bu genel bakış nedeniyle de tek tek açılar, Hegel'in asıl göz önünde bulundurduğu "bir ulusun tarihinin bütünü" ile bağıntıya girmektedirler (Sözer, 1983: 116). Demek ki Hegel için önemli olan dünya tarihini eksiksiz bir biçimde görebilmektir. Bunu da ancak soyut ve bütünsel bir bakış açısına sahip olan felsefi tarih başarabilir.

insanlığın evrensel bir tarihi olacaktır ve ilkel çağlardan bugünkü uygarlığa doğru bir ilerlemeyi sergileyecektir. Demek ki Hegel için "tarih felsefesi", "tarih üzerine felsefi olarak düşünme değil, daha büyük bir güçle ortaya çıkan tarihin kendisidir" (Collingwood, 2007: 168). Bu söylem nasıl anlaşılmalıdır? Tarih felsefesinin tarih üzerine basit felsefi bir düşünme olmayıp, tarihin kendisi olma iddiası nasıl yorumlanmalıdır?

Felsefi tarih, Hegel'e göre, tarihi, olaylar arasında basit bir bağlantı aracılığıyla ele almaz. Bu türden bir yaklaşım felsefeyi, salt kavramsal bir etkinliğe indirger ve felsefenin içe kapanmasına yol açar. Kuşkusuz tarih felsefesi tarihe *düşünceyle* bakmaktır (Dinçer, 1991: 14) ancak bu düşünce kendi kavramlarına hapsolmuş bir düşünce değil, tarih üzerinden kendisini sürekli açan bir düşüncedir. "Kendisini sürekli açan bir düşünceyle hareket eden felsefi tarih, kavram ve olayları birbirinden ayırmaz, onları belirli bir *rastlantısallık* çizelgesi çerçevesinde örtüştürmeye de çalışmaz (Sözer, 1983: 116)." Bunun anlamı felsefi tarihin, dünya tarihini parçalı bir araştırmayla değil tinsel bütünlüğü içinde kavrayabilmesi ve bu kavrayış ekseninde tarihteki zorunluluk ilişkilerini görebilmesidir. Felsefi tarih bu bütünselliği hiçbir empirik zeminden almadığı, kavramını doğrudan doğruya kendisinden devşirerek tarihe verdiği bir düşünce aracılığıyla yakalar. Bu düşünce, geçmişi, bütünlüğü ve nesnelliği içinde yansıtan bir düşüncedir. Felsefi tarih, bu bağlamda felsefenin tarihe kendisinden getirdiği a priori düşünceyle hareket eden bir tarihtir (Sözer, 1983: 116). Bu tarih her şeyin özünü, tarihin en genel özünü, en üst kavramını gösteren bir tarihtir. Tarihin bu en genel özü nedir? Hegel, bu soruya tek bir sözcükle yanıt vermektedir: Akıl (Sözer, 1983: 117). Peki, akıl nedir? Akıl tözdür, sonsuz güçtür; doğal ve tarihsel yaşamın, sonsuz biçimin altında yatan sonsuz malzemedir; bütün gerçekliğin, varlığına ve sürekliliğine kendisiyle ve kendisinde sahip olduğu tözdür; her özü ve her hakikati içerisinde taşıyan sonsuz içeriktir. Sonlu bir şeyde olduğu gibi bir dış malzemeyi, verilmiş koşulları gereksinmez; etkinliğin nesnelerini onlarda bulmaz. Kendi kendini besler, üzerinde çalıştığı malzeme kendisidir, kendi kendinin malzemesidir. Kendi varoluş temelini sağlayan, kendi kendinin mutlak son ereği olduğu için de bu ereği gerçekleştirecek gücü sağlayan kendisidir. Bunun için, akıl kendini doğal evrende değil, tinsel evrende de, yani dünya tarihinde de gösterir.

Bu tasarımın "doğru olduğu", "öncesiz sonrasız olduğu", "mutlak güç olduğu", "kendini dünyada açığa vurduğu", "o dünyada ondan ve onun görkeminden başka hiçbir şeyin açığa vurulmadığı" felsefede kanıtlanmıştır. "Tarihin ussal bir süreç olduğu", "dünya tininin zorunlu gidişi olduğu", "tinin doğasının hep bir ve aynı olduğu", dünya tarihinden çıkarılmıştır (Dinçer, 1991: 15). Hegel, akıl ve tarih arasında olduğunu iddia ettiği bu zorunlu ve ereksel ilişkiyi şu cümlelerle açıklamaktadır:

> "Ussal olan kendinde ve kendisi için var olandır, her şey burada değerini bulur. Ussallık çeşitli kılıklara girer, ama hiçbirinde halklar dediğimiz, çeşitli oluşumlarda olduğu gibi kendi ereğini açıkça ortaya koyup göstermez. İstenç dünyasının rastlantıya bırakılmamış olduğu inancını ve düşüncesini tarihe getirmeliyiz. Halkların başından geçenlerde son bir ereğin olduğu, dünya tarihinde usun –tikel bir öznenin usu değil, fakat Tanrısal, saltık usun– bulunduğunun doğru olduğunu varsayabiliriz: Bunun kanıtı dünya tarihinin kendi açıklamasıdır; usun benzeri ve eylemidir o (2003: 35)."

Dünya tarihine akıl egemendir. Dünya tarihi aklın gerçekleşme mekânıdır. Hegel için tarihe felsefenin getirdiği biricik a priori düşünce "dünya tarihine aklın egemen olduğu" düşüncesidir. Aklın dünyaya egemen olması, dünya tarihinin akla uygun olarak yol aldığı anlamına gelmektedir. Ancak bu ilkenin kabulüyle birlikte dünya tarihi eksiksiz bütünlüğü içinde görülebilmekte, tarihsel olaylar tek başlarına değil bütünle bağıntıları içinde ele alınabilmektedir (Sözer, 1983: 117). Böylelikle tek tek her tarihsel olay gerçek bağlamına kavuştuğundan somut olmaktadır. Felsefi tarih bütünü kavrayan somut bir tarih anlayışını geliştirmektedir (Sözer, 1983: 117).

"Dünya tarihine aklın egemen olması demek, tüm tarihin özgürlük idesinin tam gerçekleşmesine doğru ilerleyen bir gelişme içinde olması demektir" (Sözer, 1983: 117). Dünya tarihi gelişmektedir. Bu gelişme tinin gelişimidir. Bu gelişim ilerlemedir ve aklın egemenliği doğrultusunda gerçekleşmektedir (Hegel, 2003: 75). Bu gelişimin temel yönelimi ise özgürlük idesinin tam olarak gerçekleşmesidir. Bu gerçekleşmeye doğru atılan her adım belirli bir ilerlemeyi de içermektedir. Bu ilerlemeci serüven aynı zamanda tinin tarihsel serüveni olarak da okunabilir. Çünkü Hegel'e göre dünya tarihi "tin"in (*Geist*) kendi kavramına/özüne

erişme, kendi kendisini gerçekleştirme çabasından başka bir şey değildir (2003: 79). Tinin özü ise özgürlüktür. Dolayısıyla dünya tarihinin gelişimi yani tinin kendini gerçekleştirme serüveni onun özü olan özgürlük idesinin tam olarak gerçekleşme süreciyle aynıdır. Buna göre dünya tarihi hem kendinde bulunan şeyi gerçekleştirmeye yetenekli olan tinin ne olduğunun bilgisinin hem de özgürlük bilincinin gelişmesidir. Tinsel dünyanın yazgısı ve dünyanın son amacı tinin özgürlüğünün bilincine varmasıdır. Özgürlük, kavramı gereği kendinin bilgisidir. Özgürlük, kendi kendinin ereğidir ve kendi gerçekleşmesini amaçlar. Özgürlük tinin güttüğü tek amaçtır çünkü onun özüdür (Hegel, 2003: 68-69; Dinçer, 1991: 17).

Felsefi tarihin görevi tam da bu noktada belirmektedir. Felsefi tarih, tarihte bütün olup bitenlerin arkasında yatan asıl yön verici bu istenci açığa çıkarmalıdır. Onu kavramalıdır. Felsefi tarihin ereği budur. Tarihteki olayların ardındaki istenç tarihin yönünü belirleyen istençtir. O, tikel olan değil, genel olandır. Genel olan dünya tinine işaret etmektedir. Genel istenç dünya tinidir.[24] Hegel'e göre bütün tarihin yönünü belirleyen genel ideye hiçbir zaman bir zarar gelmez. Çünkü,

> "karşıtların arasındaki savaşa katılan, tehlikeye atılan, genel ide değildir: o saldırıya uğramadan, zarar görmeden arka planda kalır, yıpransınlar diye özel tutkuları cepheye yollar. Tutkuları kendi amacı için kullanmasına *usun hilesi* denilebilir... bireyler gözden çıkarılır, kurban edilir. İde varoluşun ve geçiciliğin bedelini kendisi karşılamaz, bireylerin tutkularına ödetir (2003: 108)."

Geist'ın kendine yabancılaşması ile başlayan ve yeniden kendisiyle özdeşleşmesiyle son bulan Hegel'in tarih anlayışı, tarihi, iki düğüm arasında bir akış olarak ele almaktadır (Dellaloğlu, 2008: 136). İki düğüm arasındaki süreç ise aklın egemenliğinde işleyen tarihte *telos*'un gerçekleşmesinin ifadesidir, başka bir deyişle özgürlüğün gerçekleşmesi. *Telos* gerçekleşirken tarihsel özneler savaşır, birbirlerini öldürür, birbirlerinin kanlarını akıtır. Ve onlar,

24. Dünya tini, tarih olaylarının gidişini akla uygun olarak belirleyen tözdür. O, bu bağlamda akıldır, kendi kendisinin bilincinde olan akıldır. Bu nedenle Hegel'in "genel olarak tin" diye belirlediği "dünya tini"ni, dünya ile zorunlu bağıntısında kavranan, "kendi kendisinin bilincinde olan akıl" diye tanımlamak yanlış olmaz (Sözer, 1983: 118).

tarihi kendi istedikleri yöne doğru evriltmek için bunu yaparlar. Ancak tarih tikel olanın gittiği yöne değil, genelin gittiği yöne doğru akar. Tikeller ne kadar kendi akıllarını tarihte gerçekleştirmek isterlerse istesinler tarihteki Akıl bu isteme izin vermedikçe tarihsel gidişatta hiçbir değişiklik olmaz. Tarihi insan yapmaktadır. Ancak Hegel'e göre tarihi insanın yapması, onun tarihin içkin *telos*'unun gerçekleşmesine vesile olmasıdır. Herkes tarihi kendi istediği yöne doğru çeker ama tarih gitmesi gereken yöne doğru gider (Dellaloğlu, 2008: 137). Tarihin gittiği yön, *Geist*'ın tarihi göstürmek istediği yöndür, tarihsel özneler ancak buna vesile olmaktadır. "Hegel'in tarih anlayışında tarihin özneleri, *Geist*'ın tarihi götürmek istediği doğrultuya doğru tarihi itmekle kaderlenmiştir" (Dellaloğlu, 2008: 137). Kısaca tikelin yazgısı tümelinkinde erimektedir.

Hegel'in teleolojik tarih anlayışına benzer bir yaklaşım Comte'un "pozitif felsefe" olarak adlandırdığı felsefi tutumda da bulunabilir. Pozitif felsefe, düşünüre göre, "toplum fiziğinin", yani sosyolojinin kurulması için gerekli temelleri ortaya koymayı amaçlar. Comte bu amacını şu şekilde aktarır:

> "...pozitif felsefe dediğim şeyin dahilinde göstermem gereken ve bugün bu felsefe pratik açıdan en önemli felsefe olduğuna göre, şüphesiz genel ilgiyi hak etmeyi diğerlerine olduğundan daha çok borçlu olduğu (...) sonuncu bir temel özellik, bu felsefenin en uygar ulusların uzun zamandan beri içinde bulunduğu kriz halini sona erdirmesi gereken toplumsal yenilenmenin tek sağlam temeli olarak düşünülebilmesidir (2001: 54-55)."

Toplumsal yasaları ortaya çıkartarak toplumsal olguları açıklama niyetinde olan pozitivist kuramın temelinde bütün tarihsel formların pozitif ve rasyonel formlara evrimini öngören teleolojik bir anlayış vardır. Comte, bu anlayışla tarihe baktığında, insan aklının gelişmesi boyunca değişmez bir zorunlulukla uyduğu büyük temel bir yasa görmektedir. Bu yasaya göre tüm kavramsal çerçevelerimiz ve buna bağlı olarak bilgimizin her dalı sırasıyla teolojik ya da kurgusal; metafizik ya da soyut; bilimsel ya da pozitif olarak adlandırılabilecek üç kuramsal durumdan geçmektedir. Bu üç kuramsal durum aynı zamanda üç farklı yönteme tekabül etmektedir. Başka bir deyişle, insan aklı, araştırmalarının her bi-

rinde, yapısı gereği, üç yöntemi ardı ardına kullanır: Sayılan üç kuramsal durumun sıralamasını izlersek; önce teolojik yöntem, sonra metafizik yöntem, son olarak da pozitif yöntem.

Comte'a göre bu üç kuramsal durumun ve yöntemin yapıları birbirinden farklıdır. Birbirlerinden oldukça farklı (hatta zaman zaman karşıt sayılabilecek) bakış açılarına sahip kuramsal durumların sıralamasında ilk basamakta yer alan teolojik durumda; insan aklı, araştırmalarını, varlıkların içyapısına göre gerçekleştirmektedir (Comte, 2001: 33). Bu çaba, insan aklının varlıkların yapısal konumlarını etkileyen her şeyin ilk ve son nedenlerine ulaşma çabasıdır. Bu da aklı, mutlak olana yöneltir. Bu yönelim aracılığıyla akıl, olguları doğaüstü eyleyicilerin dolaysız ve sürekli eylemlerinin ürünü olarak tasarımlar. Metafizik durumda; doğaüstü eyleyiciler yerlerini soyut güçlere, gerçek varlıklara; kişileştirilmiş soyutlamalara bırakır. Söz konusu soyut güçler, gözlenen bütün olguları içerisine alabilir; olguların açıklanması artık her biri için uygun varlığı göstermek demektir (Comte, 2001: 33). İnsanlığın üç halinin son evresinde, yani pozitif durumda ise insan aklı artık mutlak kavramlara yönelmez çünkü onları elde etmenin olanaksızlığını fark etmiştir. Bilinç düzeyinde önemli sıçramanın yaşandığı tarihin bu son basamağında akıl, evrenin nereden gelip nereye gitmekte olduğunu soruşturmaktan vazgeçmiş, kendini yalnızca "olguların gerçek yasalarını, yani değişmez ardıllık ve benzerlik ilişkilerini keşfetmeye" vermiştir. Bu keşif uslamlama ile gözlemin bir araya getirilmesiyle gerçekleştirilir. Bu birliktelik ekseninde yapılan pozitif açıklama artık sadece olguları, olgular arası ilişkiler üzerinden ele almaktadır. Başka bir ifadeyle bu aşamada, "olguların açıklanması" artık "tek tek çeşitli olgular ile birkaç genel olgu arasında kurulan bağdan başka bir şey değildir" (Comte, 2001: 33; Dinçer, 1991: 22).

Comte'a göre insanlığın üç evresini belirleyen, aynı zamanda bu evreleri açıklamaya yardımcı olan "yasa", insanlık tarihi hakkında yapılmış basit bir genellemenin ötesindedir. Yasa, insan yaşamının her noktasına sirayet etmiştir. İnsanın tüm yaşamını belirlemektedir. İnsan aklının pozitif duruma doğru yürüdüğü yolu belirlemekle kalmaz; tıpkı Hegel'in *Geist*'ı gibi tek tek insanların yaşamında kendisini açığa vurur:

"Her birimiz özgeçmişimize şöyle bir baktığımızda, en önemli kavramlarımız konusunda sırasıyla; çocukluğunda *tanrıbilimci*,[25] gençliğimizde *metafizikçi*, yetişkinliğimizde *fizikçi* olduğumuzu hatırlamıyor muyuz? (Comte, 2001: 34)"

Teologluktan metafizikçiliğe, oradan da fizikçiliğe geçiş Comte'a göre ilerleme resminin en açık ifadesidir. Tekil bir insan gibi uygarlık da zorunlu yasanın ilkelerini takip ederek ilerlemektedir. Bu ilerleme *doğal*dır. Doğallığı, uygarlığın yürüyüşünün zorunlu bir tarih yasasını izlemesinden kaynaklanmaktadır. Bu yürüyüşün bir "ilerleme" olup olmadığı geçmişle şimdinin karşılaştırılması aracılığıyla açık hale gelmektedir. Geçmişin deneyimi bu *doğal* gidişatın açık bir kanıtıdır. Gidişat, "ilerleme" kavramına işaret etmektedir. Comte'un toplum ve tarih anlayışında tarihsel ve toplumsal öğeler tarihin biricik yasasına göre şekillenmekte, tarihin ereği toplumu kuran temel bir öğeye dönüşmektedir. Dolayısıyla toplum, tıpkı Hegel'in felsefesinde olduğu gibi bu teorik kavrayışta da özcü bir yaklaşımla kurulmaktadır.

Max Horkheimer, 1936 yılında kaleme aldığı "Otorite ve Aile" başlıklı yazısına insanlık tarihinin farklı düşünürlerce çok çeşitli ölçütler[26] kullanılarak değişik biçimlerde dönemlere ayrılmış olduğu tespitiyle giriş yapar. Ona göre, bu ayrımların en klasik versiyonu başlangıçta edebiyat alanında yapılan ve on yedinci yüzyılda tüm tarihe aktarılan antikçağ, ortaçağ ve yeniçağ ayrımıdır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın bilgi düzeyi ve ilgisine karşılık gelen bu ayrım, kimi açılardan insanlık tarihinin sistematik olarak incelenmesi aşamasında araştırmacılara fayda sağlasa da tarihin sınırlı bir alanını kapsamakta, dolayısıyla incelediği nesnenin bütünlüğünü yakalayamamaktadır. Dolayısıyla günümüz bilim dünyasında (özellikle tarih alanında yapılan çalışmalarda) bu dönemleştirme türü –zaman zaman hâlâ kullanılmakta olsa da– oldukça yetersiz sayılmaktadır. İnsanlık tarihini geleneksel üçe ayırma çabası dışında, tarihteki bütünlüğü kavrayabilme amacı taşıyan birçok girişim mevcuttur. Farklı ölçütler üzerinden insanlık tarihiyle ilgili yapılan dönemleştirme ve tarihi kategorilendirme çabaları özellikle on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında

25. Teolog.

26. Bu ölçütleri belirleyen sadece incelenen konunun kendisi değil, inceleyenlerin bilgi düzeyi ve ilgisidir (2005e: 215).

çeşitlenmiştir. Ama bu dönemde gerçekleştirilmiş olan çalışmaların çoğunun tarih analizine getirmiş olduğu (tarihi dönemleştirmesinin yanı sıra) başka bir yaklaşım daha vardır. Bu yaklaşımın temel özelliği belirli bir öz ya da erek çerçevesinde tarihi açıklama çabası içinde olmasıdır. Bu da Horkheimer'a göre iki farklı tarih felsefesinin doğmasına yol açmıştır: Tarih anlayışı ya her dönemin, insan özünün bir yanını dile getirdiği düşüncesi veya tarihin bir bütün olarak böyle bir özü açığa vurduğu görüşü çerçevesinde ya da tarihin derinlerinde yatan bir yasanın olduğu varsayımı üzerinde şekillenmektedir. Düşünür için bu yaklaşımların ikisi de sorunludur. Çünkü farklı söylemleri benimsemiş olsalar da bu iki yaklaşım da tarihsel dönüşümleri değişmez sabit bir ilkeye bağlayarak açıklamaya çalışmaktadır.

Horkheimer iki tarih felsefesinden ilkini fazlasıyla uyumlu bulmaktadır (2005h: 141). Uyumun kaynağı bu türden bir tarih açıklamasının özdeşlikler veya benzerliklerden hareket etmesidir. Bir başka ifadeyle tarih tasarımı uyuma odaklanan perspektifler bağlamında ele alınmaktadır. Uyum ise bu türden bir tarih anlayışında tarihte yaşamış insanların veya grupların benzerlikleri üzerinden kurulur. Bu bakış açısının kökeninde, tarihin, insan özünün açığa vurulması şeklinde yorumlanmasından doğan düşünce vardır. Tarih içinde farklı dönemlerde yaşamış gruplar veya karakterleri, davranışları, tavırları ya da tutumları bağlamında insanlar arasında birtakım benzerlikler elbette olabilir. Bu benzerlik ilişkileri üzerinden bir tarih kuramı da oluşturulabilir. Ancak Horkheimer'a göre değişik gruplar ya da insanlar arasındaki benzerlikler birlikli bir insan özüne dayandırılamaz, tarihteki bu benzerlikler ancak maddi ilişkiler çerçevesinde okunursa anlaşılabilir. Çünkü toplumsal yaşam süreci, insani ve insan dışı etmenleri birleştirir; bu süreç kesinlikle genel olarak insanın özünün salt bir serimlenişi ya da anlatımı değildir, belirli insanların birbirleriyle ve doğayla sürekli bir mücadelesidir. Ayrıca bir grubun veya toplumsal bir sınıfın her bir bireyinin karakteri de sadece insani öze dayanan bir dinamikten kaynaklanmaz, aynı zamanda bireyin toplumdaki yazgısının özel koşullarına dayanır (Horkheimer, 2005h: 142). Toplum ve doğa arasındaki değişen takımlanışlardan, sosyal grupların birbirleriyle ilişkileri doğar ve bu ilişkiler bireylerin manevi ve ruhsal yapısı açısından belirleyici olurlar, yine bu yapı da toplumsal yapıya geri etki eder. Böylelikle insani

nitelikler sürekli olarak, çok çeşitli ilişkiler tarafından etkilenir ve kökten değiştirilirler (Horkheimer, 2005h: 142).

Horkheimer, söz ettiğimiz tarih anlayışlarından ikincisini eleştirirken bu anlayışa Comte'un toplum ve tarih görüşünü örnek olarak verir. Horkheimer'a göre düşünürün üç aşamalı kuramının günümüzde reddedilmesi gerektiği düşüncesinin gerekçesi insanlığın çağlarını olabildiğince bütünlüklü olarak kavrama denemesinin yanlış olmasında değil, düşünür tarafından yetersiz bir felsefeden tarihe aktarılmış, görece yüzeysel bir ölçütün kullanılarak bu ölçütün tarih-üstü bir ilke şeklinde ele alınmasından kaynaklanmaktadır (2005e: 217). Horkheimer'ın bu eleştirisinden düşünürün (sınırlı da olsa) tarih felsefesine dair iki sonuca varmak mümkündür: İlk olarak düşünüre göre insanlık tarihinin bütünlüklü bir şekilde birtakım temel ölçütler çerçevesinde ele alınması yanlış bir uygulama değildir.[27] İnsanlık tarihi ne kadar geniş bir eksende ve bağlamda incelenirse bu geniş perspektiften elde edilen sonuçlar bir o kadar tarihsel olayları açıklayıcı olma potansiyeline sahip olacaktır. Ancak düşünüre göre bu incelemenin maddi ilişkilere öncelik vermesi şarttır. Yoksa tarihi, salt düşünceler üzerinden onları yorumlayarak hareket eden her tarih felsefesi idealist bir karaktere sahip olacaktır. Fakat Horkheimer sadece maddi ilişkilerin incelenmesi aracılığıyla da belirli bir tarihteki eylemin, davranışın ya da kararın anlaşılamayacağı noktasında ısrar eder. Tüm ilişki ağları derinlikli bir şekilde karşılıklılık ilkesi ekseninde değerlendirilmelidir. Horkheimer, buna örnek olarak kapitalist toplumdaki işleyişi verir. Kapitalist toplumda, sürecin yönü ve temposu son kertede ekonomi aygıtının işleyişi tarafından belirleniyorsa da; insanların belirli bir tarihteki davranış tarzı, sadece doğrudan doğruya o anda gerçekleşen ekonomik olaylardan yola çıkılarak anlaşılamaz (2005e: 221). Demek ki Horkheimer'ın bütünlüklü bakıştan kastı tarihsel olayları o olayları anlaşılır kılan tüm ilişkileri devreye sokarak, belirli bir ereksel yaklaşıma dayanmadan soruşturmaktır. Düşünürün Comte eleştirisinden çıkarsanabilecek ikinci sonuç ise tarihin asla yazgıcı bir formülle açıklanamayacağı anlayışıdır. Bu noktayı Hork-

---

27. Kanımca, Adorno ve Horkheimer'ın birlikte yazdıkları ve Aydınlanma'yı kökten bir tutumla eleştirdikleri *Aydınlanma'nın Diyalektiği* eseri bile bütünlüklü bir tarih anlayışının ürünüdür. Düşünürler, bu eserde, Aydınlanmacı tavrı Antik Dönem'den günümüze kadar izlediği serüven ekseninde eleştirmektedir.

heimer, "Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar" başlıklı makalesinde de ısrarla vurgular: Tarihi, yazgıcı bir formülle yani insanlardan bağımsız bir zorunluluğun olayların akışına egemen olduğu düşüncesiyle ele almak hatalıdır. Bunun nedeni tarihsel olayların tek yanlı bir ilişki türüyle hep aynı biçimde gerçekleşen bir olaylar zinciri olarak görülemeyeceğidir (2005e: 143). Tarih karmaşıktır. Dolayısıyla dinamiktir, sürekli değişmektedir. Sürekli değişimin taşıyıcısı olan tarih; insanlar, gruplar ve sınıflar arasındaki farklı bağımlılık ilişkilerinin, uzlaşımların ve çatışmaların bir ürünü olarak değerlendirilmelidir.[28] Bu değerlendirme, tek bir ilkeyi ya da şemayı Croce'nin deyişiyle, "büyülü bir değnek gibi" kullanarak tüm tarihsel oluşu ve değişmeyi açıklama girişimini sahiplenen tarih felsefeleriyle gerçekleştirilemez. Aksine tarihin tek bir ilke, kural ya da kendisine içkin bir erek ekseninde açıklanma çabalarının artık bir kenara bırakılması şarttır. Günümüz tarihçilerinden Fernand Braudel konuyla ilgili şunları söylemektedir:

> "Artık tarihin şu ya da bu egemen etkenle açıklanmasına inanmıyoruz. Tek yanlı tarih yok. Ne çarpışmaları ya da uzlaşmaları insanların tüm geçmişlerini açıklayacak bir ırk çatışması; ne güçlü iktisadi ritimler, ilerleme ya da çöküş etkenleri; ne değişmez toplumsal gerilimler (...) ne nüfus patlaması –toplulukların yaşamı üzerinde gecikmeye yol açan bu bitkisel patlama–. İnsan başka türlü karmaşıktır (1977: 21)."

Braudel'in vurgusuna benzer bir vurguyu Marx'ta da bulmak mümkündür. Marx, bir mektubunda tarihin kilidini açacak sihirli bir anahtar olmadığını yazmaktadır:

"Dikkati çekecek ölçüde birbirine benzeyen, fakat farklı tarihi ortamlar-

28. Bu ilişkiler salt insanların kendiliğinden oluşturdukları ilişkiler olarak ele alınmamalıdır. İnsan, bu ilişkilerle karşılaşmakta, onlar içinde yaşamakta ve onları kendi çıkarları çerçevesinde değiştirmeye çabalamaktadır. Evet, insanlar tarihi yapar ama tarih de insanları yapmakta, onların kaderlerini şekillendirmektedir. Tarihi insanlar yapar, insan iradesi ona yön verir ama tarihin izin verdiği koşullarla sınırlanmış olarak. Aslında Marx, insan eyleminin tarihsel ve toplumsal koşullar ile insan iradesi arasındaki sıkışmışlığını/gerilimini anlatmaktadır. Bu noktada düşünürün *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* adlı kitabındaki ifadesini anımsamakta yarar var: "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan belirli olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar. Bütün ölmüş kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla, yaşayanların beyinleri üzerine çöker. Ve onlar kendilerini ve şeyleri, bir başka biçime dönüştürmekle tamamıyla yepyeni bir şey yaratmakla uğraşır göründüklerinde bile, özellikle bu devrimci bunalım çağlarında, korku ile geçmişteki ruhları kafalarında canlandırırlar... (1990: 13-14)"

da meydana gelen olaylar birbirine hiç benzemeyen sonuçlara varırlar. Bu gelişmelerin her birini ayrı ayrı inceleyip sonradan karşılaştırarak bu olgunun anlaşılması için bir anahtar bulmak kolaydır, fakat tarihin üstünde olmak gibi büyük bir erdemi olan tarihi-felsefi bir teorinin her kapıyı açan anahtarını kullanarak böyle bir anlayışa varmak imkânsızdır (akt. Carr, 1996: 77-78)."

Tarihi, onun üstünden bakarak ele almamak gerekir. Tarihe bakan insan baktığı nesnenin içinde olduğunun bilinciyle hareket etmelidir. Bu açıdan her bir tarihsel olay kendi bağlamı ve tarihselliği içinde incelenmeli ve değerlendirilmelidir. Bu değerlendirme türü aynı zamanda tarihsici (*historisist*) anlayışların eleştirisi anlamına gelmektedir. Tüm tarihi tek bir ilkeyle ya da erekle açıklamaya çalışan her girişim tarihsici olarak nitelendirilebilir. Tarihsici yaklaşım modern zamanların egemen tarih anlayışıdır. O, bir mittir. Hareket ettiği zemin "ilerleme" zeminidir.[29] O, "ilerleme" kavramıyla işler. İlerleme, geleceği sürekli öne çıkarmak, onu fetişleştirmektir (Dellaloğlu, 2008: 149). Geçmiş ve bugünü geleceğe göre daha önemsizleştirmektir. İlerleme, bir gelecek kültürüdür. İlerleme, geleceğe doğru akan bir çizgidir. Bu çizgi biriktirir. Bu yüzden ilerleme; hem doğrusaldır hem de birikimseldir. Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine"[30] başlıklı makalesinde bir fırtınanın modern zamanlarda kurnazca hareket ettiğinden söz eder. Bu fırtına bizim ilerleme dediğimiz şeydir. Tarihi "ilerleme" kavramıyla değerlendiren her anlayış aslında tarihi, iki temel sabit kategoriden hareketle değerlendirmektedir: ilerleme ve gerileme.[31] Bu değerlendirme türüne göre tarihin zamansal açıdan ilerlemesi tarihteki olguların ilerlemesini beraberinde getirmektedir. Başka bir deyişle tarih, bir bakıma hep daha iyi olana doğru ilerlemektedir.[32] Zaman ilerledikçe insanlık hep daha ileri

---

29. İlerleme düşüncesi gerçekten modern zamanlara ait bir düşüncedir. Bu anlayışa alternatif olarak döngüsel zaman anlayışı gösterilebilir. Klasik Antik Dönem düşüncesinde ve daha sonraları ortaçağdaki Müslüman ve Hıristiyan entelektüel yaşamında döngüsel zaman anlayışı oldukça yaygın bir anlayıştır.
30. Benjamin'in bu metni, literatürde, Hannah Arendt'in derlediği *Illuminations* içinde kullanılan başlıkla da anılmaktadır: "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler."
31. Bu iki kategori, Horkheimer'a göre bağımsız kategoriler değil, "insanların kendi aralarındaki ve doğayla çatışmalarında geliştirdikleri ve asla gerçeklikle özdeş olmayan her bir bilgi bütününün uğraklarıdır (2005d: 196)." Bu uğraklar tarihsel olarak şekillenmekte ve dönüştürülmektedir.
32. Robert Redeker'ye göre iki tür ilerleme vardır. Bunlardan birincisi olgusal ilerlemedir, yani bilimsel bilginin birikmesi ve onun yol açtığı teknolojik buluşların so-

bir aşamaya sıçrayacaktır. Böyle bir perspektif Benjamin'e göre evrensel tarih anlayışının amacına yönelmektedir. Benjamin'in tarih kavramıyla ilgili yazılarında sıkça eleştirisini yönelttiği historisist yaklaşım evrensel tarih amacına yönelik her tür tarih anlayışı ve yazıcılığını içinde barındırır. *Tarih Kavramı Üzerine* metninin on yedinci tezinde Benjamin şöyle söyler: "Historisizm eninde sonunda evrensel tarihe varır. Maddeci tarih yazımının yöntem açısından belki de en belirgin biçimde ayrıldığı anlayıştır evrensel tarih. Kuramsal donanımdan yoksundur. Yöntemi bir toplama işleminden ibarettir; homojen ve boş zamanı doldurabilmek için olgu yığınları devşirir" (2001: 48). Burada açıktır ki Benjamin evrensel tarih anlayışıyla maddeci tarih anlayışını birbirinden ayırmaktadır. Evrensel tarih anlayışını şu şekilde özetlemek mümkün gözükmektedir: Tarih, felsefi olarak geleneksel anlamda *doxa*, gelip geçici olan, günlük yaşantının profanlaşmış görüntülerinin zeminidir. Dolayısıyla böyle bir alanda bilimsel ölçütlerle birtakım çalışmalar yapabilmek çok zor gözükmektedir. Hatta tarih, tek başına kesinlik ve nesnellikten söz edilemeyecek bir alanı işaret eder. Teklerle, gelip geçici olanlarla dolu bir alanın felsefi ve bilimsel bir incelemesinin yapılabilmesinin yolu o alanı kimi evrensel amaçlar ve anlamlarla yeniden inşa etmektir. O halde tarih, kendisini bir nesnelleşme mantığının ifadesi altında anlam arayışına bırakmalıdır (Erdağı & Dinçer, 2007: 174). Benjamin'e göre bu türden bir tarih anlayışı ve bu anlayış ekseninde gerçekleştirilen tarih yazıcılığı sorunludur çünkü bu yaklaşım insansal dünyanın ilişkilerinin kuruculuğunu göz ardı etmektedir (Erdağı & Dinçer, 2007: 174). Evrensel tarih amacına yönelik tarih yazıcılığı insansal dünyanın ilişkilerinin düzenleyiciliğini ele almakta fakat o ilişkilerin kuruculuğunu görmezden gelmektedir. Oysa maddeci tarih anlayışı deneyimi dışlamaz. Bilginin tek ve sürekli çokluğu ve yaşanılmış benzerlikler olarak deneyim, maddeci tarih anlayışında tarihin içine yeniden sokulur.[33] Maddeci tarih anlayışı

---

nucunda yaşanan dünyanın uğradığı değişimi ifade eder. Terimin işaret ettiği anlamlardan ikincisi olan değersel ilerleme ise ilerlemeye başlı başına bir değer atfetmektir. Geleceğin hep daha iyiyi getireceği yönündeki bir inancı temsil eder (Delaloğlu, 2008: 149). Yukarıdaki vurgu olgusal olana yoğunlaşmakta ancak terimin bahsedilen ikinci anlamını da (yani değersel anlamını da) içkin olarak taşımaktadır.

33. Maddeci tarih anlayışı en özlü ifadesini Benjamin'in altıncı tezinde bulur. Altıncı tez: "Geçmişi tarihsel olarak kurmak 'onu gerçekten olmuş gibi' tanımak değil, tehlike anında birden parlayıveren anıyı ele geçirmektir. Tarihsel maddeciliğin me-

evrensel tarih adına günlük hayatın içinde öznelerin deneyimlerini feda etmeyen tarih anlayışıdır. Evrensel tarih anlayışında bu tür deneyimler ya doğrudan evrensel tarihe bağlanarak *bütün* içinde eritilir ya da tarihin akışı içinde olduğuna inanılan belirgin *anlam* için evrenselin sürekliliğine ve kesinliğine feda edilir. Benjamin'e göre tam da bu sebeplerden dolayı on dokuzuncu yüzyılın kimi tarih filozoflarınca gündelik hayat bağlamında tarihin anlamı ancak metafiziğin boyunduruğunda var olabilmiştir. "Evrensel tarih anlayışlarının genel niteliği işte tam da bu yüzden 'homojen' ve 'boş zaman' formları ile 'ilerlemek'tedir" (Erdağı & Dinçer, 2007: 174). Oysa maddeci tarih anlayışı deneyimi dolayısıyla yaşamı dışlamaz. Tarihsel olan deneyim bu yaklaşımda hem kurucu hem de düzenleyici bir role sahiptir. Maddeci tarih yazıcısına göre, historisist, deneyimin "kurucu" olma özelliğini ya görmezden gelir ya da bu rolü düzenleyiciliğe indirgeyerek evrensel anlamlar uğruna tarihi deneyimsizleştirir, dolayısıyla bir başka deyişle tarihi tarihsizleştirir.

Adorno, Benjamin'in maddeci tarih anlayışını diyalektik kavramı aracılığıyla şöyle anlatır:

> "Benjamin'in diyalektiğinin, ilerleyişin, sürekliliğin değil, imgelerin diyalektiği, 'durağan diyalektik' olması boşuna değildir; ayrıca bunu Kierkegaard'ın melankolisinin çok önceden kabul ettiğini bilmeden adlandırmıştır. Sonsuzluğun ve tarihselliğin antitezinden mikrolojik yöntemler sayesinde, içinde tarihsel hareketin durduğu ve tortulaşarak imgelere dönüştüğü en küçük şeylere odaklanarak kurtulmuştur (2004a: 40)."

Diyalektik, ilerleyişin temsilcisi değildir. O, ilerlemeci olamaz. Çünkü ilerleme olumlama demektir. Olumlama da özdeşliğin yolunu açar. Her türden özdeşlik kuramı özgürleşime değil otoriteye hizmet eder. Özdeşliğin hâkim olduğu yerde özgürleşimden

selesi, tehlike anında tarihsel öznenin karşısında beklenmedik bir şekilde beliriveren geçmiş imgesini alıkoymaktır. Geleneğin hem kendi varlığı hem de onu devralanlar tehlikededir. Her ikisi de aynı tehdit altındadır: Hâkim sınıfların aleti durumuna düşmek. Geleneği, onu hükmü altına almak üzere olan konformizmin elinden çekip almak, her dönemde yeni baştan girişilmesi gereken çabadır. Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir. Düşman kazanacak olursa, *ölüler bile* payını alacak bundan. Ancak bu endişeyi içinde duyan tarihçi, geçmişteki umut kıvılcımlarını alevlendirme yetisine sahiptir. Ve düşman kazanmaya devam ediyor hâlâ (2001: 41-42)."

söz edilemez. Bu yüzden diyalektik, özdeşliğe varmanın değil olsa olsa olumsuzlamanın diyalektiği olabilir. Çünkü olumsuzlamanın aracı olmayan bir diyalektik özdeşlik için çalışır. Özdeşlik ise "son" demektir. Son, tarihsizliktir, yaşamamaktır, ölümdür. Oysa tarihin kabullenilmiş bir sonu, herhangi bir ereği yoktur. Maddeci tarih anlayışı tarihin sonu tezinden hareket etmez. Bu nedenle; ister idealist, ister materyalist kuramın taşıyıcısı olsun, ilerlemeci ve sonlu bir diyalektik anlayışı Horkheimer ve Adorno tarafından sorunlu bulunmuş ve eleştirilmiştir. İdealist diyalektikte hareketi sağlayan tin iken kaba materyalist diyalektikte hareketi sağlayan üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkidir. İki diyalektik türü de belli bir son idesi taşır. İdealist diyalektikte ilerleme, tarihte vuku bulanın *Geist*'ın iradesiyle özdeşleşme derecesiyle ortaya çıkarken, materyalist diyalektikte, ilerleme fikri sınıflar arasındaki çelişkilerin aşılarak feodal toplumdan daha ileri bir toplum olan kapitalist topluma, oradan da komünist topluma geçişi imlemektedir (Dellaloğlu, 1998: 153-154). Horkheimer bu ucu kapalılığı ve tarihte belirlenmiş bir son olabileceği fikrini kabul etmez. Sonlu "diyalektik" yaklaşımlarından kendi materyalist yaklaşımındaki diyalektiği ayrıştırabilmek için "açık uçlu diyalektik" kavramını kullanır. Açık uçlu diyalektik tamamlanmamış diyalektiktir. Horkheimer'ın materyalist yaklaşımında diyalektik asla "tamamlanmış" kabul edilmez (2005d: 180). Açık uçlu diyalektik, tarihin bir erek tarafından mutlak bir şekilde önceden belirlenmiş olmadığı düşüncesine işaret etmektedir. Ama tarih de herkesin, her an, istediği her şeyi yapabileceği sınırsız özgürlükler alanı değildir. Tarihin etrafı belli sınırlarla çevrilmiştir ama bu sınırlar değiştirilebilir niteliktedir. Horkheimer, 1935 yılında yazdığı "Hakikat Sorunu Üzerine" isimli makalesinde tamamlanmamış (açık uçlu) diyalektik ile ilgili şunları yazar:

> "Diyalektiğin yalıtılmış, kendi belirlenimini kendisinden yola çıkarak ortaya koyan, kendi içinde tamamlanmış bir düşünceye ilişkin aşırı kavramla olan bağı kopartıldığında, diyalektiğin belirlediği kuram, nihailiğin bir vahiy kutsallığındaki metafizik karakterini zorunlu olarak yitirir. (...) Tamamlanmamış diyalektik hakikat damgasını yitirmez. (...) Tamamlanmamış materyalist diyalektik 'akılcı' olanın tarihin hiçbir noktasında tamamlanmış olarak verildiğini düşünmez ve çelişkiler ile gerilimlerin çözülmesinin, salt düşüncelerin ve onların basit mantıksal

sonuçlarının gerçekleşmesiyle tarihin dinamiğinin sonuna götüreceğine inanmaz (2005d: 187, 203)."

Tıpkı Horkheimer gibi Adorno da akılcı olanın, tarihin hiçbir evresinde tamamlanmış olarak verildiğini düşünmez. Adorno'nun diyalektiği geleneksel değil negatiftir. Geleneksel diyalektik sürekli olumlar, tarihi sonlandırarak kendi arzusuna, ereğine yani özdeşliğe varmaya çalışır. Bu türden bir diyalektikte çelişki, olumlamanın ortaya çıkması için araçsallaştırılır. Oysa negatif diyalektik, olumsuzlamaya öncelik verir. Adorno tarafından nasıl bütünlük kategorisi, bütünün yanlış olduğunu göstermek için kullanılmaktaysa, diyalektiğin adımı olan özdeşlik de olumsuzlamayı olumlamak için kullanılmaktadır. Olumsuzlamanın olumlanması onun özdeşliğe dönüştürülme talebi değil; özdeşlik karşısında değer olarak yüceltilme istemidir. Adorno, bu istemi, *Negatif Diyalektik* başlıklı eserinin önsözünde şöyle ifade eder: "Kitap, diyalektiği (...) evetleyici/olumlayıcı özden uzak tutmak istiyor, (...) bir şeyi arkada bırakma olmaksızın. Onun paradoksal başlığının açılımı, amaçlarından biridir" (2004b: XIX). Adorno'nun özdeşlikle husumeti olsa da, o, diyalektiğin sentez adımını yadsımaz. Çünkü çelişkinin açığa çıkarak diyalektiğin devam edebilmesi için özdeşlik şarttır. Aslında çelişkinin kaçındığı özdeşlik, negatif diyalektikte çelişkinin tamamlayıcısıdır. Çelişki, ancak özdeşlikle çelişki olarak kalabilir (Soykan, 2000: 44). Yoksa kendi başına çelişki; bir monad, kendi içine kapalı bir töz olur; yani gerçek anlamını ve değerini kaybeder. Özdeşlikle çelişki anlam kazanır. Özdeşlik savı olmaksızın diyalektik bir bütün değildir. Ve ancak diyalektiğin "özdeşlik" günahını diyalektik çelişki aşmaya yetkilidir. Bu süreç hiç bitmez. Özdeşlikten kaçış yoktur, tıpkı onun aşılma umudunun da hiç bitmemesi gibi. Negatif diyalektik özdeşliğin aşılmasına dair bir umudu taşımaktadır. Bu umut onun kendi kendini dindirmemesidir. Diyalektik kendini bitirmez. Bitmek, sonlanmak demektir. Son ise ölümdür. Kendini sonlandırmaması negatif diyalektiğin temel karakteridir; bu, onun kendi belirlenimidir. Bu belirlenim bir umuttur. Ancak hemen belirtelim hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir umuttur bu. İçkin ütopyanın umudu! Çünkü umut gerçekleşirse, diyalektik sonlanmış olacaktır.[34] Diyalekti-

34. Bu bağlamda eleştirel kuramın özgür bir toplum istemi tarihte yaşanması gereken bir "son" istemi değildir. Özgürleşim istemi negatif diyalektiğin umuduna işaret

ğin sonlanması umudun yitirilişidir aynı zamanda (Soykan, 2000: 44). Oysa negatif diyalektik sonlu değildir, hiçbir zaman tamamlanmaz. Bu yüzden o, her zaman içkin bir umudun taşıyıcısı olagelmiştir.

Görüldüğü üzere Horkheimer ve Adorno'nun sonlu diyalektik eleştirisi, diyalektiğin tarihin belirlenmiş iki düğüm arasında işliyor olma fikrine odaklanmaktadır. Bu yaklaşım düşünürlere göre diyalektiği bayağılaştırır. Canlılığını bitirir ve onu mekanikleştirir. Oysa diyalektik benzersizi görmelidir. Her yerde benzerlikler görmek, her şeyi aynı kılmak diyalektiğin gururu değil, onun zaafıdır. Sonuç olarak, "tarihin sonu" tezi ister idealist ister materyalist anlayışla inşa edilsin, eleştirel kuram geleneğine göre hatalıdır. Hatalı olmasının yanı sıra bu tezi besleyen istem başka bir yaşam umudunu tüketen bir istemdir. Bu istem özgür bir toplum idesiyle örtüşmez. Bu nedenle, Castoriadis'in; "Toplum nedir?" sorusuna verilen karşılıkların ikincisini oluşturan mantıkçı yaklaşım da eleştirel kuramcılara göre geçersizdir. Çünkü mantıkçı yaklaşım toplum analizini tarihin köklerinde yattığı iddia edilen belirli bir "erek" kategorisi aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Erek, tarihin sonu tezine hizmet eder. Bu hizmet karşılıksız kalmaya mahkûmdur çünkü tarihi yönlendiren tinsel ya da maddi bir erek olduğu savı doğru değildir. Dolayısıyla toplumu değişmez bir öz ya da ereğe göre, ebedi bir birliktelik ya da kusursuz bir gerçeklik resmi olarak kavramsallaştırmak doğru bir kavrayış değildir. Toplum, insani birlikteliğin nihai bir formu değildir ama tarihsel bir formudur. Bu tarihsel formu nihai olarak sunmak, doğalcılaştırmak veya ebedileştirmek eleştirel bir toplum analizinin yapılabilmesinin önünde engeldir, çünkü toplum ve tarih resmi bu bakış açısında çarpıtılmıştır.

Toplumsal Gerçeklik ve İçsel İlişkiler Felsefesi

Fizikalist ve mantıkçı yaklaşımların eleştirisi, eleştirel toplum kuramı için asıl olanın *süreç* olduğuna işaret etmektedir. Gerçekten de Adorno, "Toplum" başlıklı makalesinin giriş bölümünde toplum için asıl olanın süreç olduğunu belirtir (1989: 267). Mev-

---

eder. Bu umut özdeşliğe dair bir umut değildir. Çelişkinin sonlanarak özdeşliğin tarihte egemen olması gerektiği talebi düşünürlere göre özgür bir toplum değil totaliter bir toplumun doğmasına yol açacaktır. Özdeşliğin tarihte egemen olduğu duruma örnek olarak da Nazi Almanya'sı verilebilir.

cut bir toplum hem belirli bir sürecin ürünü hem de onun değişken taşıyıcısıdır. Değişken olduğu için bu süreç, düşünüre göre dinamik bir süreçtir. Ona dinamizmini veren, toplumsalın asla kapanmayacak oluşudur. Bu nedenle toplumu, sürekli değişen hareket ilkeleri çerçevesinde anlamaya çalışmak; onun hakkında sabit terimlerin vardırabileceği sonuçlardan çok daha verimli sonuçlar doğurabilir (Adorno, 1989: 267). Çünkü sabit terimler ve bu terimlerle kavramsallaştırılan toplumsal öğeler arasında cereyan eden ilişkiler aracılığıyla toplumu anlamaya çalışan her yaklaşım sürecin sonunu veya sınırlarını ayarlama çabası içine girer. Bu çaba, toplumun hakiki bir kuramının yaratılmasına katkı sunmaz. Toplumsal süreci sabit terimlerle açıklamaya çalışan bir toplum kuramı yanlıdır. Çünkü kullandığı kavramlar toplumsal yapı içindeki güç ilişkilerince üretilmiştir. Bu ilişkiler ışığında açığa çıkarılan kavramları sabitleştirerek onları toplumsal ilişkilerin açıklanması için kullanmak mevcut toplumsal ilişkilerin ancak sürdürülmesine hizmet eder. Güç ilişkilerini meşrulaştıran bir konumu eleştirel kuram sahiplenmez. Eleştirel kurama göre bu güç ve sömürü ilişkileri sürdürülmemeli, aksine toplumsal ilişkiler eleştirilerek dönüşüme uğratılmalıdır. Bu eleştirinin olanağı her zaman vardır. Çünkü toplumsal sürecin ucu kapalı değildir; süreç tamamlanmamıştır, hiçbir zaman da tamamlanmayacaktır.[35]

Toplumun ucu açık bir süreç olarak ele alınması onu sadece dinamik bir kategori yapmakla kalmaz, aynı zamanda kendisinin işlevsel ve pratik bir kategori olarak algılanmasını da sağlar (Adorno, 1989: 268). Onun pratik bir kategori olarak algılanması

35. Her ne kadar Adorno post-Marksist bir düşünür olmasa da (çünkü ona göre toplumun yapısını son kertede sınıf çatışması belirlemektedir, bkz. 1989: 272), bu söylemi post-Marksist siyaset anlayışının temel bileşenlerinden birini oluşturmuştur. Laclau ve Mouffe, toplumsal alanı, hegemonyanın ortaya çıktığı alan olarak, yani en geniş bağlamda eklemleyici pratikler alanı olarak belirlemektedir (2008: 214). Yani bu alan "öğeler"in "momentler" halinde billurlaşmadığı bir alandır. Momentlerin billurlaşmaması bir anlamda her momentin anlamının kesin bir sabitliğinin olmadığının ifadesidir. Dolayısıyla sistem sürekli akmakta; kesin belirlemeler yapılamamakta; açık uçluluk, süreci belirlemektedir. Hegemonik pratiğin olduğu yerde muğlaklık var demektir çünkü bu muğlaklık sayesinde eklemlenme toplumsal anlamını örgütlü bir farklılıklar sistemi içinde kısmi bir sabitlik yaratarak sürecin düğüm noktalarını kurabilmektedir (2008: 215). Muğlaklık dikişsizlik demektir. Dikişsizlik ise kapalı olmama durumudur. Kapalı olmama durumu da sabitsizliğin göstergesidir. Sabitsizlik, post-Marksistlere göre bütün toplumsal kimliklerin temel koşuludur.

toplumsal yapı içinde yer alan tüm ilişkilerin birlikte ve bütüncül bir incelemesini gerektirmektedir. Bunun nedeni, toplum gibi bir bütünlükte her bireyin diğer bireylere bağımlı olduğu düşüncesidir (Adorno, 1989: 268). Toplumsal yapı içinde, bireyler birbirleriyle sürekli ilişki içindedir. Bu yüzden "toplumsal gerçeklik ilişkiseldir" denilebilir. O, ilişkisel bir sürecin ürünüdür ve ilişkiler aracılığıyla sürdürülür. İlişkiler, bütünü oluşturmaktadır. Bütün, ilişkiler sayesinde ayakta kalır. Ancak bu bütün her yönüyle açık ve pürüzsüz bir bütün değildir, çünkü aslında onu meydana getiren toplumsal ilişkiler açık ve pürüzsüz değildir. Onun karmaşık ve parçalı bir yapısı vardır. Bu karmaşıklığın nedeni antagonizmalarının olmasıdır. Toplumun karmaşık yapısı onun antagonizmalarına işaret eder. Bu antagonizmalar, en açık biçimiyle bütünün parçalarının yerine getirdiği işlev ve rollerin birliği aşamasında açığa çıkar. Bu birlik paradoksal bir birliktir. Çünkü parçalar üstlendikleri işlev ve rolleri çerçevesinde hem bir arada durur hem de bütünü parçalamak ister. Bütünü yok etme arzusunun nedeni toplumsal yapının baskıcı karakteridir. Toplumsal yapı, kolektif baskının bir mekanizmasıdır (Adorno, 1989: 270). Bu mekanizma bireye doğru işler, onu hedef alır. Aynı zamanda bireyin içine işlemiş olan bu mekanizmanın otoriter karakteri birey tarafından sahiplenilerek işletilir ve geliştirilir. Adorno için, burjuva toplumunda, istisnasız her birey, yaşamını uzatmak, varoluş koşullarını sürdürebilmek ve iyileştirmek için toplumsal koşullar ve işbölümü içinde bazı görevleri üzerine almak zorundadır; böylece kendisine, işlevini yerine getirdiği sürece, bunun için minnettarlığını ifade etmesi öğretilir (1989: 267).[36]

Birey, burjuva toplumunda temel bir paradoksla karşı karşıyadır. Hem ayakta kalabilmek için bu mekanizmaya boyun eğmek zorunda kalan hem de içten içe ona karşı nefret taşıyan bireyin karşılaştığı bu paradoksal durumun nedeni toplumsal ilişkilerin saydam olmamasıdır. Aslında bu ilişkiler; sömürü, güç ve tahakküm ilişkileridir.[37] Bu ilişkilerin kaynağı toplumsal yapıdaki an-

---

36. Bu söylem, Horkheimer'ın bireyin toplumla ilişkisini yeni dengeler eşliğinde düzenleyebilmesi için "söz" üzerinden kurumsallaştırılan uyum yasası anlayışına benzemektedir.

37. Bunların birer ilişki biçimi olduğunu ve ilişki ağlarında açığa çıktığını vurgulamakta fayda var. Bir durumu belirleyen veya o duruma etki eden nedensel güç ya da eğilimler, tek bir nesne ya da bireyde değil, toplumsal ilişkilerde ve yapılarda bulunur. Bu duruma örnek olarak öğretmen gösterilebilir. Birey olarak bir öğretmenin

tagonizmalardır. Bundan dolayı, bireyin paradoksunu incelemek toplumsal ilişkilerin derinliklerinde yatan antagonizmaların bulgularını incelemektir. Bu bağlamda toplumsal yaşamın koşullandırdığı birey, tüm somut ilişkileri içerisinde analiz edilmelidir.

Bireyin analizinde karşılaşılan somut tüm ilişkilerin en genel adıdır toplum. Dolayısıyla toplum kavramı, Adorno'ya göre ne tek başına herhangi bir bireysel olgudan türetilebilir, ne de diğer taraftan kendinde bir gerçeklik olarak kavranabilir. Toplumsal gerçeklik ancak ve ancak mevcuttaki tüm ilişkilerin değerlendirilmesiyle açıklanabilir. Örneğin idareci ve çalışanlar arasında yaşanan kimi karakteristik olaylar, sürtüşmeler ya da tartışmalar, bu durumun kendi dışında herhangi bir şeye başvurmaksızın büsbütün anlaşılabilir bir gerçeklik değildir (Adorno, 1989: 268). Bunlar daha derin antagonizmaların bulguları olabilir. Bu olgunun somut bir farkındalığına sahip olmadan, neyin gerçekten bütüne ait olduğunu belirlemeden, herhangi bir verili bireysel durumu doğru bir şekilde kavramak olanaksızdır (Adorno, 1989: 268). Demek ki bireysel bir durumu doğru bir şekilde kavramanın olanağı toplumun, her somut sosyal durumun arkasında bir bütün olarak gözüktüğü düşüncesinin kabulüdür. Bu yüzden her tekil durumu kendi bağlantıları içerisinde, kendi bağımlılığını oluşturan bütünlüğü çerçevesinde yakalamak gereklidir. Bunu gerçekleştiremeyen bir bakış açısı, toplumsalın dinamik ve pratik yönlerini yeterince kavrayamaz. Oysa toplumun eleştirel teorisi toplumsal sürecin dinamik ve pratik tüm yönlerini analizinin içine katarak toplumsal olguların aracısız gözleminden daha derin sosyal nedenleri görmeye doğru hareket eder (Adorno, 1989: 270) çünkü toplumsal ilişkiler nedensel güçlere sahip fakat derinlerde olduğu için doğrudan gözlenemeyen mekanizmaları da kapsamaktadır.

Adorno, eleştirel toplum kuramının bu yönelimini "İnsanlar neden bugün hâlâ rollerini oynamaya yeminlidirler?"[38] sorusuyla

---

sahip olduğu güç, yalnızca karakterine indirgenemez; öğrenciler, iş arkadaşları, çalıştığı kurum içindeki konumu, yöneticileriyle ilişkileri vb; bunların hepsine bakılarak anlaşılabilir. Dolayısıyla bir nesnenin ya da bireyin sahip olduğu güç, kendi içinde değil; yer aldığı ilişkiler ağı içinde tanımlanabilir (Ozan, 2001: 14).

38. Bu soru Jonathan Joseph'in "Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olabileceği Beş Nokta" başlıklı yazısında önemli bir vurgusuna denk düşer. Joseph, yazısında toplumun yapısı sorunu üzerinde kafa yormaktansa toplumun sürdürülmesi sorununa odaklanmayı tercih etmektedir. Çünkü toplumsal yapılar sürekliliği olan

ele alır (1989: 270). Bu soru bireyin içselleştirme sürecine odaklanmakta ve bu yolla eleştirel toplum kuramıyla diğer toplum kuramları arasına belirgin bir sınır çekmektedir. Bu sınırın çizilme nedeni "rol" kavramına yüklenen anlam(lar)dır. Bu kavram, çağdaş sosyoloji araştırmalarının baskın bir kategorisidir. Bu kategori, sık sık sosyoloji çalışmalarında, insan davranışlarının ve toplumsal ilişkilerin anlaşılması çabasına eşlik etmesi için anahtar bir kavram olarak kullanılagelmiştir. Rol; haklar, yükümlülükler ve bir sosyal pozisyonun üstüne görev olarak verilmiş olan davranış ve tutum beklentileri seti olarak tanımlanmaktadır (Keat & Urry, 2001: 152). Rol teorisi, genellikle insan eyleminin gayri makul, tek yönlü ve belirlenimci bir biçimde açıklandığı sosyal gruplaşma ve ilişki modellerinde kullanılır. Bu tür yaklaşımlarda insanın, oynadığı rol üzerinden eylemleri açıklanmaya çalışılır. İnsan eylemlerinin düzenliliğinin gösterilebilmesi için de kişinin rolünün verilmiş, sabitleşmiş ve determine edilmiş olduğu kabul edilir (Keat & Urry, 2001: 152). İnsanlar toplumsal ilişkiler içinde böyle bir role oturuvermişler ve her zaman rolleriyle uyumlu eylemde bulunuyorlarmış gibi görülürler. Bu da çoğu zaman bireylerin, benimsedikleri sosyal rolleri aracılığıyla "pasif" uygulayıcılar olarak görülmelerine yol açar.

Adorno'ya göre ise bu durum iki açıdan sorunludur. İlk olarak rol teorilerinin yaptığı gibi insan davranışlarını ve toplumsal yaşamı açıklayabilmek için belirli toplumsal ilişkilerce koşullanmış bir kişinin sürekli değişen dinamik toplumsal ilişkiler içinde belirgin/değişmez bir kalıba oturtulma girişimi yanlıştır. Bu girişim toplumsal ilişkileri sabitler. Sabitlemesinin ötesinde rol teorisi inşa etmeye çalışan her kuramcı toplumsalı belirli bir düzen içinde algılamak zorundadır.[39] Bu da kuramcının zaman zaman toplumsal

---

yapılardır. Bu yapılar göreli olarak yeniden üretilmekte, bu yapılardaki ilişkiler sürekli olarak yenilenmektedir (2001: 165). Dolayısıyla Adorno'nun bu sorusu temelde bu sürekliliği sorgulamaktadır. Bireylerin rolleriyle kurdukları ilişkiler, nasıl oluyor da sürekli yeniden üretilerek toplumsal yapı içinde yer alıyor? Bireyler bu durumu nasıl hiç itirazsız bir şekilde kabul ediyor ve sürdürmeyi tercih ediyor? Bütün bunlar nasıl oluyor?

39. Toplumsal ilişkileri belirli bir düzenlilik ve uyum ilişkisi içinde okumak Adorno için sorunludur çünkü toplum kavramı ile ifade edilen nesne Adorno'ya göre kendi içinde mantıklı bir devamlılığa ve düzenliliğe sahip değildir (1989: 267). Toplumun çelişkili ve de belirlenebilir, rasyonel ve irrasyonel olması birliktedir. Bu nedenle toplum ne güncel mantık anlamında bir kavram olarak tanımlanabilir ne de empirik açıdan tam olarak açımlanabilir (1989: 267-268).

yaşamın içindeki çelişkileri görmezden gelmek durumunda kalabileceği fikrini beraberinde getirir. Oysa Adorno'ya göre toplumun doğru bir analizi, toplumsal yaşamdaki çelişkiler görmezden gelinerek gerçekleştirilemez. Toplumsal yapının karmaşık doğasını belirleyen antagonizmalar toplum analizinin *sine qua non*udur. Bu nedenle eleştirel toplum kuramı toplumsal ilişkilerin çelişkili, karmaşık ve parçalı bir yapıya sahip olduğu düşüncesinden hareket ederek analizini gerçekleştirir. İkinci olarak ise, rol teorisi kişinin karakteri ve benliğini parçalar. Rol kavramı bireyi pasifize ederek yaşamdan siler. Çünkü bireyin eylemleri artık kendisinin değildir. Bu eylemler, kişinin kendisine yüklenen rolü çerçevesinde gerçekleştirdiği eylemlerdir. Bu durumda bireyin otonomisi kaybolmuştur. Birey, içinde yaşadığı toplumsal koşulların kendisine uygun gördüğü ve kendisi üzerinde sabitlenen role uygun bir çerçevede davranmak zorundadır. Adorno bu konuyla ilgili şunları söyler: "Birçok sosyoloji kuramı için bu kavram, bağımsız insanların birbirlerini sosyal baskıyla bağladıkları, uzlaşmamış, her biri kendinden farklı olan, saf-başkası-için varlıklarından türetilmektedir. İnsanlar, kendi 'rollerini' toplumun tarif ettiğimiz bu yapısal mekanizmasında bulmaktadır. Bu mekanizma, onları saf bir kendini koruma için eğitirken; insanların kendi benliklerini korumalarına izin vermez.[40] Kimliğin kendisinin sınırsız güç ilkesi, sosyal görevlerin soyut değiştirilebilirliği, insanların kişisel kimliklerinin yok olmasına doğru işler" (1989: 270). "Rol" kavramı bu nedenle (basitçe) bir tiyatro oyunundan devşirilmiş değer yargısından yoksun bir kavram değildir. Bu kavram Adorno için toplumsal ilişkilerin derinliklerinde yatan çok çeşitli toplumsal antagonizmaların önemli bir işareti, göstergesidir. Hatta düşünüre göre rol kavramı, sosyal grupların derinlemesine analiz edilmemiş tartışmalarından yola çıkılarak kullanılmaktaysa, bu kavram rol yapma ucubeliğinin kendisini sürdürmeye yardımcı olur. Bir başka deyişle kişinin bensizleştirilmesine katkı sunar (Adorno, 1989: 271).

Adorno'nun rol kavramına yöneltti̇ği bu itiraz "şeyleşme" kavramı aracılığıyla da dile getirilebilir. Berger ve Pullberg bir insanın oynadığı rol üzerinden eylemlerinin açıklanmasını şeyleştir-

40. Çünkü insanların kendilerini korumaya çalışmaları bencilliktir. Bencillik ile ilgili yaptığımız tartışma için bu çalışmada bkz. "Fizikalist Yaklaşım ve Eleştirisi" bölümü.

me olarak tanımlar (Keat & Urry, 2001: 293). Bu şekilde tanımlamalarının nedeni bu türden belirlemelerin yapıldığı sosyoloji teorilerinde "gerçeklik" olarak ele alınan durumun kişinin bizzat kendisinin değil, oynadığı rol üzerinden kabul edilerek eylemlerinin değerlendirilmesidir. Eylemler, bire bir somut insanın amacından, niyetlerinden ve iradesinden kopartıldıkları için, roller böylelikle şeyleştirilmiş olurlar (Keat & Urry 2001: 293). Bu durumda ortaya çıkan, rolün insansızlaştırılması; insanın da benliğinden yalıtılmasıdır. Kişinin rolü kişiyi belirlemeye başlar. Rolün kişinin yapısından, karakterinden, niyet ve amaçlarından ayrık olarak ele alınıp değerlendirilmesi insan ile yaşama dünyasının[41] kopuşunu ifade etmektedir. Bu kopuş beraberinde başka bir inancı getirir. Rollere oturtulmuş insanlar, rollerin kendinde şeyler olarak kendilerinin dışlarında birer gerçeklik durumu olduğuna inanmaya başlarlar. Bu inançla birlikte kişilerin, irade ve niyetleri değil; rollerinin gerektirdikleri eylemlerine temel teşkil etmeye başlar. Teorik düzlemde şeyleştirilmiş düşünceler, böylece, kişilerin sahiymiş gibi gördükleri günlük dünyalarının ve dillerinin parçası haline gelir (Keat & Urry 2001: 293). Böylelikle bu düşünce kategorileri kişileri esir alarak onların rolleri dışında yaşamları ya da eylemleri olabilecekleri fikrini ortadan kaldırır. Bu yolla da her insan, kendi rolünün gerektirdikleri doğrultusunda eylemde bulunur ve kolektif baskının mekanizması aracılığıyla kendisine benimsetilmiş bu davranış kalıplarını insan-ötesi olgular olarak yorumlayarak bu bakış açısının dar sınırları içine hapsolur ve bu şekilde yaşamaya başlar. Bu da kişinin karakterinin, benliğinin ve kendine özgü eylemlerinin silinmesi demektir.

Berger ve Pullberg'in şeyleşme kavramı üzerinden rol teorisine yöneltiği bu eleştiri toplumsal ilişkilerin yeniden üretilme aşamasında bireylerin kendi yönelim, amaç ve eylemlerine özel bir önem atfeder. Toplumsal gerçekliğin açıklanma ve anlaşılma

41. *Lebenswelt* (yaşama dünyası) kavramı fenomenolojik toplum kuramlarının felsefi zeminini oluşturmaktadır. Bu yaklaşımı sahiplenen kuramcılara göre toplum analizine başlarken açıklanması gereken temel nokta sübjektif süreçlerin ya da anlamların öznelerarası ortak duyu dünyasının inşa edilmesi aracılığıyla nasıl nesnel yapılara dönüştükleridir (Berger & Luckmann, 1966: 19-20). Toplumsal gerçekliğin yapısının öznel ve nesnel boyutlarının anlaşılabilmesi için Alfred Schutz ve Thomas Luckmann tarafından Husserl terminolojisinden ödünç alınarak kullanılmış olan *lebenswelt* kavramı, daha sonraları sosyal bilimler alanında toplumsal gerçekliğin fenomenolojik analizini yapmak için birçok düşünür tarafından ele alınmış ve kullanılmıştır.

sürecinde asıl olan roller değil bireylerin eylemleri ve bu eylemlerin arkasında yatan yönelimler ya da niyetlerdir.[42] Eylemin niyetine, amacına ve kendisine atfedilen, yani bir bakıma bireylere yüklenen bu önem bağlamını eleştirel kuramcılar belli bir dereceye kadar paylaşmaktadır.[43] Bununla birlikte düşünürler her toplumsal fenomenin, bireyin çıkarına veya eyleminin amacına, bilincin yönelimine ya da failin niyetine indirgenebileceği düşüncesini de sahiplenmez. Çünkü bu türden bir yaklaşım bireyi mutlaklaştırarak onu toplumsallığından koparma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Örneğin bütünle birey arasındaki ilişkiyi çoğu zaman gözden kaçıran ve genellikle bireyin çıkar, eylem ve amaçlarına vurgu yaparak toplumu açıklama girişiminde olan yöntemsel bireycilik (*methodological individualism*) anlayışı bu riskli tutumu temsil etmektedir.[44] Yöntemsel bireyci yaklaşıma karşıt olarak gelişen, toplumu bireyin karşısında (hatta bireylerin dışında bir gerçeklik olarak[45]) tanımlayan bir soyutlama ve bu soyutlama aracılığıyla kendinde bir gerçeklik olarak toplumun her şey, bireyin ise bir hiç olduğunu iddia eden sav da düşünürler için geçerli bir yaklaşım değildir. Birbiriyle karşıtmış gibi gözüken bu iki yaklaşım aslında birbirini tersten beslemektedir.[46] Bir yandan bütünlüğü görmezden gelen aşırı bireyci psikolojist yaklaşım, beri yandan bireyi silerek tamamıyla bütüne değer veren sosyolojist yaklaşım. Eleştirel kuramcılara göre ne bireyi mutlaklaştıran psikolojist perspektif ne de toplumu mutlaklaştıran sosyolojist perspektif toplumun doğru bir analizini gerçekleştirebilir. Bu analizin yetkin bir şekilde yapılabilmesinin olanağı Berger ve Luckmann'ın ifadesiyle söyleyecek olursak "toplumun objektif olgusallık ve sübjektif anlam temelli ikili karakterini" diyalektik bir ilişki çerçevesinde ele almak ve sorgulamaktır (1966: 17). Bu ifadeyi soruya dönüştürecek olur-

42. Toplumsalın inşasında yönelimsellik ve niyet kavramlarının önem-bağlamıyla ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. *Bilginin Gündelik Hayattaki Temelleri*, Berger ve Luckmann, 1966: 19 ve sonrası.
43. Düşünürlerin verdiği bu destek tek bir bireycilik anlayışının olmadığının da bir işaretidir. Tek bir bireycilik anlayışından –örneğin tüm bireycilik anlayışlarını atomistik bireycilik bağlamında– ele almak doğru değildir. Bireyciliğin farklı anlamları için bkz. Lukes, 1968.
44. Yöntemsel bireyciliğe karşı çıkmak, şüphesiz, tarihin insanlar tarafından yapıldığını reddetmeyi gerektirmez. Tanımları gereği, tarihin ve toplumun insan eylemlerinden bağımsız bir özü yoktur (Güveloğlu, 2001: 175).
45. Bkz. Durkheim, tarihsiz: 30-31.
46. Bu tartışmayla ilgili bkz. Öğütle, 2006: 233.

sak: Sübjektif anlamlar nasıl nesnelleşmekte, bu nesnelleşmeler özneler tarafından nasıl yeniden içselleştirilerek üretilmektedir?[47]

Bu sorunun yanıtlanabilmesinin ilk ve gerekli koşulu birey ve toplum kavramlarının birbirine karşıt değil, birbirini besleyen, hatta ancak birbirleriyle var olabilecek kategoriler olduğu düşüncesini kabul etmektir.[48] Bu kabul, bir anlamda Marx'ın bu kavramlarla ilgili analizine onay vermek anlamına gelir. Çünkü Marx'a göre;

> "kaçınılması gereken şey, bireyle karşı karşıya bir soyutlama olarak 'Toplum'un yeniden kurulmasıdır. Birey, *toplumsal varlıktır*. Hayatı, başkalarıyla birlikte yaşanan *topluluk* hayatının dolaysız şekli gibi görünmese bile – dolayısıyla *toplumsal hayatın* anlatımı ve doğrulanmasıdır. (...) insan *tikel* bir birey de olsa (zaten onu bir birey, gerçek *bireysel* bir toplumsal varlık yapan şey tikelliğidir), aynı zamanda *tümelliktir* – ülküsel tümellik– kendi içinde var olan deneylenmiş toplum ve düşüncenin öznel varoluşudur; toplumsal varoluşun bilinçliliği ve gerçekten zevkine varılması olarak ve insanın hayat etkinliğinin toplamı olarak gerçek dünyada var olur (2003: 114)."

Marx'ın izinden giden Frankfurt Okulu düşünürlerine göre de birey ve toplum kendinde varlıklar değillerdir. Bu kategoriler birbirlerine bağımlıdır ve ancak bu bağımlılık ilişkisi çerçevesinde (birbirleri aracılığıyla) var olmaktadır. Bu nedenle her toplumsal olguyu ilişkileriyle değerlendirmek şarttır. Birey, toplumsal bir varlıktır. Onun toplumsal bir varlık olması toplumsal ilişkiler içinde olması demektir. Dolayısıyla o, hem tek olan hem de tümel olandır. Tümel; kendisini bireyin tikel görüntüsünde ilişkiler aracılığıyla açmaktadır. Bu açılım, birey-toplum arasındaki ilişkinin dışsal bir şekilde değerlendirilmemesi gerektiği düşüncesini içinde barındırmaktadır. Çünkü tümel olan aynı zamanda tikel olandır. Tümel ve tikel birbirleri dışında olan ve birbirlerini tamamıyla "dışarıdan" etkileyen "şeyler" değil, birbirleriyle iç içe

---

47. Marx bu sorunun yanıtını materyalist yaklaşımında vermiştir. Bu yaklaşıma göre nesne ile özne arasındaki belirleme ilişkisi şu iki nokta ekseninde düşünülmelidir: " 'Nesnel dünya' onunla ilişki içerisinde olan öznenin tarihsel-toplumsal bağlamından ve onunla ilişkilenme biçiminden bağımsızlaştırılarak anlaşılamaz; özne ise bilinciyle dünyayı kuran bir kendilik değildir ve toplumsal pratiğin kendisinden, diğer bir deyişle tarihsel olarak biçimlenen toplumsal ilişkilerden bağımsızlaştırılarak anlaşılamaz (Çelik 2001: 208)."
48. Tıpkı bireyin toplum, toplumun da birey olmadan açıklanamayacağını kabul etmek gibi.

geçmiş ve birbirlerini "içeriden" dönüştürebilen kategorilerdir. Tikeli tikel yapan tümel, tümeli tümel yapan tikeldir. İkisi arasında karşıt değil, diyalektik bir ilişki vardır. Yani en genel çerçevede ifade edecek olursak birey ve toplum arasındaki ilişki dışsal değil içsel bir ilişkidir. Bu nedenle birey ve toplum analizi içsel ilişkiler bağlamında ele alınmalıdır. Jorge Larrain'in yapı ve özne ilişkisinin açılımına dair söylemi belirttiğimiz noktayı aydınlatmaktadır. Yapıyı ön plana iten toplum kuramları "insanları tarihin gerçek aktörleri olarak değil, fakat daha ziyade kontrol edemedikleri güçlerin ve aktivitelerin taşıyıcıları olarak" kavrarken, diğer uçta yer alan özne-merkezli eylem teorileri ise "insanları tarihin aktörleri olarak kavramakta ancak onların eylemlerinin belirlenmiş olmasına gerekli önemi vermemektedir" (Güveloğlu, 2001: 175). Bir yanda sadece bireyin kurucu özelliğine yapılan vurgu, diğer yanda sadece yapının birey üzerindeki etkisine yapılan vurgu. İki vurguda da eksik olan nokta özne ve yapı ilişkisinin diyalektik gerilimli birlikteliğidir. Gözden kaçırılan bu nokta önemlidir. Çünkü bu noktanın unutuluşu, insanın hem tarih yapan hem de tarihsel olarak koşullandırılan bir varlık olduğu düşüncesinin reddi anlamına gelmektedir. Oysa insan hem tarihi ve toplumu yeniden şekillendirmekte hem de varlık olarak bilinci, içinde yaşadığı zamanın toplumsal koşulları tarafından üretilmektedir. Kurulması gereken bu karşılıklı ilişki eleştirel gerçekçi akımın temsilcisi Roy Bhaskar tarafından da ısrarla vurgulanmaktadır: "Bundan böyle bireylerin (toplumu) yarattığını söylemek doğru değildir. Daha doğru olan, bireylerin toplumu yeniden ürettiği ya da dönüştürdüğüdür" (1979: 42).

Bhaskar, toplum analizini yeniden üretim/dönüştürüm modeli üzerinden gerçekleştirir.[49] Bu model; tabakalaşmış, farklılıklara ayrılmış ve değişken bir yapıya sahip olan toplumsal gerçekliğin bireyden önce var olduğunu kabul etmekle birlikte, bireylerin de bu gerçekliği yeniden üretmek ya da dönüştürmek yoluyla etkilediğini savunur. Bhaskar'ın çizdiği türden bir düşünsel çerçeve tek yanlı bakış açılarını eleştirmektedir. Yapıların kurucu, öznelerin kurulan ya da öznelerin kurucu, yapıların kurulan şeylermiş gibi ele alındığı tek yanlı statik kavramsallaştırmalar; toplumsal gerçekliği tüm karmaşıklığı ve mevcut ilişkiler kümesi içinde yakalayamamaktadır. Bu tür yaklaşımlar toplumu karmaşık ilişkilerden

49. Bu model için ayrıca bkz. Ercan, 2006: 31.

oluşmuş bir süreç olarak görmekten çok belirli bir kavramın ya da öğenin tek taraflı kurucu misyonu çerçevesinde ele alarak analiz eder. Oysa ikili arasındaki ilişki diyalektik bir çerçevede içsel ilişkiler felsefesi ekseninde ele alınmalıdır.

Bertell Ollman'ın Marx'ın ontolojisine dayanarak şekillendirdiği "içsel ilişkiler felsefesi"; "önce şeyler sonra da bu bağımsız şeyler arasında kurulan ilişkiler gelir" söylemini reddeder. Çünkü Ollman'ın anlayışına göre "ilişkiler", şeylerin bizzat varlık koşuludur. Dolayısıyla her şey, zaman içinde bir diğerinin varlık koşulu haline dönüşür; bu dönüşüm tarihsel ve toplumsal koşullarca sürekli yeniden üretilir. Başka bir deyişle şeyleri, diğer şeylerle ilişkilerinden ayrı bir biçimde düşünmek pek de mümkün değildir. Bu nedenle bu felsefi yaklaşım için herhangi bir toplumsal olgu hakkında tartışmak, salt o şey hakkında düşünmek değil, o olgu durumunu var eden belli bir toplumsal ilişki hatta ilişki ağı hakkında inceleme yapmaktır. Ollman bu duruma örnek olarak sermaye kavramını verir. Sermaye sadece fiziksel üretim araçlarını değil, potansiyel olarak o araçların şimdi işledikleri gibi işleyebilmelerini mümkün kılan toplumsal ilişki örüntülerini de içerir. Düşünüre göre akademi içinde veya dışında olsun pek çok insanın dünyayı algılayışında,

> "bir yerde şeyler vardır, bir yerde de ilişkiler vardır ve bunların ikisi birbirleri tarafından içerilmezler. Buna göre sermaye başka şeylerle ilişkisi olan bir şeydir ve bu ilişkileri sermayenin parçaları olarak görmenin hiçbir anlamı yoktur. Marx bu mantıksal ikiliği reddeder ve sermayenin kendisini, diğer ilişkilerle olan bağlarından oluşan karmaşık bir *ilişki* olarak görür. Esasında burada, sadece sermaye değil her şey ilişkilerinin bir toplamı olarak kavranmıştır (Ollman, 2006: 219, vurgu bana ait)."

Dolayısıyla içsel ilişkiler felsefesinde sermaye, emek, ücret gibi herhangi bir toplumsal kategori kendinde bir varlık olarak tanımlanmamaktadır.[50] Bu kategoriler birbirlerinden tamamıyla bağımsız, birbirlerini dışsal olarak etkileyen tekillikler değillerdir. Çün-

50. Bu örnekler çoğaltılabilir. Örneğin günümüz dünyasında ekonomi ve politika birbirinden bağımsız iki ayrı alan olarak tasarlanmaktadır. Oysa bu iki alan birbirinden bağımsız değildir. Bunlar her ne kadar bağımsız yapılarmış gibi görünüyor olsalar da, aynı tarihsel sürece içkin olan toplumsal ilişkilerin farklı iki momentleridir (Çelik, 2001: 196). Asıl soru şudur, bu iki alan neden birbirinden bağımsız alanlar olarak kurgulanmakta ve bu kurgu neden (sürekli olarak ve yoğun bir şekilde) sanki tek hakikatmiş gibi kitlelere aktarılmaktadır?

kü bu toplumsal fenomenler, toplumsal üretim ilişkilerinin belirli bir tarihsel uğrak ve mekânda aldığı biçimlerdir ve bu anlamda da toplumsal ilişkilere içseldirler. Fenomenlerin, birbirlerinden ayrı görünmeleri ya da aralarında bir belirlenim ilişkisi gözlenmesi tarihin belli bir uğrağında toplumsal ilişkilerin almış olduğu biçimlerle ilgilidir. Yani toplumsal üretim ilişkilerinin aldığı biçimler olan bu kategoriler, birbirlerinden ayrı, diğer toplumsal ilişkilerden tamamıyla soyutlanmış gözükebilir. Ancak bu, ya soyutlama düzeyinde mümkündür ya da bir görüntüdür. "Gerçekte, içinde bulundukları ve biçimi oldukları toplumsal üretim ilişkilerinden koparılamazlar ve bu nedenle de birbirlerinden bağımsız kendinde varlıklar olarak düşünülemezler" (Ozan, 2001: 18).

İçsel ilişkiler felsefesi, Marx'ın toplum ve tarih kuramında istediği gibi soyutlama yapabilmesini mümkün kılmıştır.[51] Bu felsefe Marx'a herhangi bir tikelliğin kapsamının, içinde bulunduğu ilişkiler içinde, nereye kadar uzanacağına karar verme fırsatını vermiştir. Hegel'i takip ederek gerçekliğin kendinde mevcut sınırlarıyla ortaya çıkmadığının bilinciyle hareket eden Marx bu sınırları inşa etmenin kendisine kaldığını bilir (Ollman, 2006: 219). Öte yandan, bu sınırları yeniden çizebileceğinin de bilincindedir.[52] Bu ihtiyacın nedeni toplumsal ve tarihsel olarak yaşanmakta olan değişimler çerçevesinde düşünürün teorik ve pratik açılardan güttüğü amaçları sürekli yeniden gözden geçirmesidir. Bu da Marx'ın soyutlama yapmaya yönelik bir esnekliğinin olduğunu göstermektedir. Demek ki içsel ilişkiler felsefesi farklı türden soyutlamalara olanak vermektedir (Ollman, 2006: 219). Bu olanak aynı zamanda toplumsal olayları toplumsal ilişkilerin tarihin bir durağında aldığı biçimler olarak görmek anlamına geldiğinden onları doğallaştıran tavrın önü de böylelikle kesilmiş olur. Çünkü içsel ilişkiler felsefesinde düşünürce çizilen sınırlar hiçbir zaman bir toplumsal olguyu ya da olayı kendinde bir "şey" olarak değerlendirmez. Dolayısıyla bu türden bir felsefe, çizilen sınırların her zaman değişebileceğini onaylayan bir yaklaşıma sahiptir. Bu onay bize, çizilen sınırların insanlar tarafından çizildiğini anımsatmak-

51. Aslında bu felsefe Marx'ın analizinin hareket noktasıdır, onun metodolojisinin temelini oluşturur: Birbirlerinden bağımsız gibi görünen toplumsal ilişkilerin sınıf antagonizmalarının bir momenti olduğunu göstermek ancak içsel ilişkiler felsefesi aracılığıyla mümkündür.
52. Bu nokta içsel ilişkiler felsefesinin refleksif bir şekilde işlediğini göstermektedir.

tadır. Bunun sonucu olarak da sınırlar hiçbir şekilde halihazırda gerçekliğin kendi doğasında bulunan ve asla değiştirilemeyecek ebedi şeyler olarak algılanmaz (Ollman, 2006: 220). Toplumsal gerçeklik dönüştürülebilirdir.

Sonuç olarak, eleştirel toplum kuramcılarının toplum tasarımlarının üçüncü ve son özelliği de böylelikle içsel ilişkiler felsefesi aracılığıyla açığa çıkmıştır. Eleştirel toplum teorisi, toplumu bireylerden tamamıyla bağımsız kendinde bir varlık, bireylerin dışında bir gerçeklik olarak görmemektedir. Toplum bir süreçtir. Bu süreç karmaşıktır. Toplum, oluşumların ve etkileşimlerin yoğun olarak yaşandığı, karmaşık ilişkilerin, işleyişlerin, belirlemelerin ve yapıların yer aldığı bir süreçtir. Bu sürecin işleyişi doğalcı bir yaklaşımla açıklanamaz ve anlaşılamaz. Çünkü toplum, tek tek kişileri çepeçevre kuşatan, onların hareket alanlarını yok sayan ve her birey için kader olan bir dış gerçeklik değildir. Adorno, "toplumsal kurumların, normların ve düzenliliklerin potansiyel baskılarını kabul etmekle beraber buna rağmen toplumsal olarak sevk ve idare edilmiş ve biçimlenmiş insanların yine de toplumsal öğelere tepkide bulunabileceğini iddia eder" (Soykan, 2000: 61; ayrıca bkz. Adorno, 1989: 267-270). Bu da aslında, deneyimler ve ilişkilerle yaratılan olguların toplumsal olgular olarak görülmeleri ve toplumsal olarak üretilmiş olan olguların toplumsal olarak değiştirilebilir özellikte olduğunu kabul etmek gerektiğini söylemektir. Toplum, bireyler için bir kader ve onlara dışsal olarak konumlanmış doğal bir "şey" değildir. Aksine toplumsal olgular insanların irade ve tasarımlarının ürünüdür. "Toplum" tasarımlanmış bir öznedir, gerçekliği kendinde değil, onu tasarlayarak var edenlerde yatar (İnsel, 2006: 10). Bu nedenle toplumsal gerçeklik bitmiş ve tamamlanmış bir "şey" olarak değil, ucu açık bir oluşum süreci halinde ele alınmalı ve değerlendirilmelidir. Bu da toplumu statik değil dinamik ve pratik bir kategori olarak varsaymayı gerektirir.

Kapitalist Toplum, Birey ve Doğa

Toplum tasarımının saydığımız üç özelliği ile eleştirel toplum teorisini temellendiren Frankfurt Okulu'nun toplum analizinin merkezi konusunu insan potansiyelinin geç kapitalizmde nasıl hapsedildiği sorusu oluşturmaktadır. Herbert Marcuse, 1969 yı-

lında hızla yaygınlaşan öğrenci hareketleri karşısında Adorno'nun tutumunu eleştirmek için düşünüre yazdığı mektupta şöyle demektedir: "Bu öğrencilerin bizden (ve kısmen senden) etkilendikleri gerçeğini göz ardı edemeyiz... var olan durum öyle korkunç, öyle boğucu ve aşağılayıcı ki ona isyan etmek insanı biyolojik, fizyolojik tepki vermeye zorluyor: Daha fazla dayanamazsın, boğuluyorsun ve dışarı çıkman gerek" (Wiggershaus, 1995: 633-634). Düşünürlere göre gerçekten de kapitalizm insanı boğmaktadır. Frankfurt Okulu bu boğulma anlayışına insan potansiyelinin geç kapitalizmin dar, her şeyi içine alan yapılarına hapsedilişini anlatarak açıklama getirmeye çalışmıştır (Callinicos, 2007: 380). Bu açıklama aynı zamanda burjuva bireyinin tükenişine işaret etmektedir. Birey, burjuva ideallerinden tamamıyla kopartılmış ve içinde yaşadığı toplumsal bağlamdaki devleşmiş yapıların kendisini kuşatması sonucunda nefes alamaz duruma gelmiştir. Kısaca birey silinmiştir. Onun artık kişisel bir tarihi yoktur (Horkheimer, 1998: 166). Horkheimer, kişisel tarihlerin yok edildiği geç kapitalist toplumda bireyin silinişine yol açan üç temel süreç olduğunu ileri sürer: (a) sınai disiplin, (b) bilimsel aydınlanma, (c) teknolojik ilerleme (1998: 167). Bu süreçlerin ortak özelliği hepsinin otoriter bir karaktere sahip oluşudur. Bir yandan bireyi tasfiye eden sınai güçler disiplin aracılığıyla çalışma şartlarının otoriterleştirilmesini sağlamakta, beri yandan bilim ve teknoloji güç ilişkileri çerçevesinde insanın kendisi, başkaları, dışarıdaki nesneler ve doğa üzerinde egemenlik kurabilmesinin teorik ve pratik açılardan araç ve yollarını üretmektedir. Ancak bu durum düşünüre göre (böyle bir umut pek zayıf gözükse de) geri döndürülemez bir sürece de işaret etmemektedir. Çünkü "bireyin silinişine yol açan bütün bu süreçler, bireyselliğin daha az ideolojik ve daha insanca bir varoluş tarzı içinde bir öğe olarak yeniden ortaya çıkabileceği bir çağın doğuşunu da hazırlayabilir" (1998: 167). Horkheimer'ın zıt karakter taşıyan bu vurgusuna benzer bir vurgu Marcuse'un *Tek Boyutlu İnsan* başlıklı eserinin giriş kısmında da vardır. İleri endüstriyel toplumları incelediği bu eserde Marcuse birbirine zıt iki tez ileri sürer: (1) İleri endüstriyel toplum, öngörülebilir bir gelecekteki niteliksel değişimleri kontrol edebilecek bir yapıdadır. (2) Ancak bu durumu tersine çevirebilecek (bu sınırlamayı kırıp kapitalist toplumu yok edebilecek) eğilim ve güçler de mevcuttur (1968: 20). Bu iki tezden ilki toplumsal yapılardaki tahakküm iliş-

kilerinin gelecekte de sürdürülebilir olduğunu iddia etmekte; diğeri ise insanların bu güç ilişkilerinden sıyrılarak özgürleşme olanağının hâlâ mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Marcuse'un bu çözümlemesini mümkün kılan şey değişik etkenlerin aynı anda beliren farklı kombinasyonudur. Bu kombinasyon aynı zamanda geç kapitalist toplumdaki ekonominin yönetim ve kontrol anlayışının da anlaşılmasını sağlar. Bu kombinasyonu mümkün kılan etkenlerden ilki, ileri kapitalist toplumların üretici güçlerindeki göz kamaştırıcı gelişmedir. Bu gelişmenin temelinde, sermayenin hızla yoğunlaşması ve finansal kontrol, bilim ve teknolojideki radikal değişimler, mekanikleşme ve otomasyona yönelik eğilim, artan verimlilik ve artıdeğer oranı, idari yapıdaki dönüşümler yatmaktadır. İkinci önemli etken ise serbest rekabetin devlet tarafından düzenlenmesidir. Devlet ekonomiyi desteklemekte; canlı tutmak için ona müdahalelerde bulunmaktadır. Üçüncü etken toplumsal yapıdaki değişimlerdir. Tüketim kalıpları ve meslek yapıları açısından, işçi ile işveren ve işçiler içinde hiyerarşik olarak oluşan (mavi ve beyaz yakalılar gibi) birtakım gruplar arasında bütünleşme göze çarpmaktadır. Dördüncü etken ise Soğuk Savaş ve kutuplaşma nedeniyle oluşan sürekli savaş tehlikesiyle ulusal önceliklerdeki gerilemedir (Held, 1990: 73-74).[53] Tıpkı Horkheimer gibi Marcuse'a göre de bütün bu koşullar toplumsal dönüşümün gereğini ortadan kaldırmaz. Çünkü "emeğin üretkenliğinin artışı, üretici güçlerin otomasyonu, üretim kapasitesiyle toplumsal refah arasında yeni bir karşıtlığın oluşmasına neden olmaktadır" (Dellaloğlu, 2007: 49). Bu karşıtlık sistem içinde yaşanan sıkıntılardan çıkış olanağını insanlara sunabilir. Şöyle ki, "üretici güçlerdeki hızlı gelişme kitlesel üretimi zorlamakta ancak toplumsal yapı henüz beklenen tüketim ile gerçekleşen tüketim arasındaki uçurumu kapatamamaktadır. Bu da, düşünürün birbirine karşıt iki tezinin de var olan toplumsal yapı içinde geçerli olduğunu ortaya koymaktadır" (Dellaloğlu, 2007: 49).

Görüldüğü üzere hem Horkheimer hem de Marcuse için ileri sanayi toplumlarında umutsuzluğu örgütleyen süreçler aynı zamanda bu umutsuzluktan çıkabilmenin olanaklarını, yani

---

53. Saydığımız bu dört maddenin önemli bir kısmı bugün geçerli değildir. 1970'lerin ortalarından itibaren kapitalizm kabuk değiştirerek kendisini sermaye birikim modelinin dönüşümü üzerinden yenilemiştir. Bu yenilenmeye ek olarak reel sosyalizm deneyimi başarısızlıkla sonuçlanmış ve Soğuk Savaş dönemi kapanmıştır.

umut ilkesinin kaynağını oluşturmaktadır. Kapitalist toplum içinde işletilen süreçler bireyin tükenişine yol açmış olsa da, bu tükenmişlikten çıkış olanağı oldukça sınırlı da olsa mevcuttur.[54] Ancak umut ilkesinin zemininin oluşturulabilmesinin koşulu bu süreçlerin teorik ve pratik açılardan eleştirilmesidir; başka bir deyişle mevcut toplumsal yapının eleştirel analizidir. Şimdi Horkheimer'ın bireyin silinişinden sorumlu tuttuğu üç temel süreci sırasıyla inceleyelim.

Uyum, Otorite ve Çalışma

Emile Durkheim bir bütün olarak sosyolojinin amacının toplumların korunması için gereken koşulları saptamak olduğunu belirtmiştir (akt. Callinicos, 2007: 193). Bu çabanın uzantısı olarak Durkheim'ı meşgul eden soruların başında "uzmanlaşmış bireylere ayrılmış bir toplum nasıl oluyor da çözülmeye yatkın olmuyor?" sorusu gelmektedir (Callinicos, 2007: 195). Düşünürün bu soruyu yanıtlarken kullandığı çözümleme toplumsal işbölümüne dayanmaktadır. Yüksek toplum tiplerinde toplumsal varlıkları bir arada tutan temel etmen işbölümüdür. Kapitalist toplum da yüksek toplum tipi olduğuna göre, kapitalist toplumu ayakta tutan temel birleştirici işbölümünün varlığıdır. İşbölümü kavramı Durkheim'ın toplum analizinde işlevsel bir zeminde ele alınmaktadır. Toplumsal yapının bütünlüğü içinde yer alan her parça kendi işlevine ve bütünle kurduğu ilişkiye göre açıklanmaktadır. Parçalar işlevleri aracılığıyla sistemin süregiden varlığı için gerekli olan belirli durumları sağlamaktadır. Durkheim böylelikle işlevlerin çözümlenmesi üzerinden bir toplum kuramı yaratmıştır.

Horkheimer, Durkheim'ın, sosyolojinin amacına yönelik yaptığı açılımı sahiplenmese de onun sorduğu sorunun toplum analizi ve eleştirisi için iyi bir başlangıç noktası olduğuna inanmaktadır. Düşünür, toplum eleştirisini Durkheim'ın sorusunu yineleyerek başlatır: "İnsanların birlikte yaşamalarının biçimi kriz içindeyken, nasıl oluyor da insanlar, ortak yaşama formunun krizine rağmen hâlâ bir arada durabiliyor?" Horkheimer'a göre bu soruya yanıt verebilmenin başlangıç aşaması insanların birlikte yaşama-

54. Ancak düşünürler bu çıkışın nasıl olabileceğini yazılarında çok da tartışmamaktadır. Bu nedenle eleştirel toplum kuramının bu yönü sıklıkla eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden en önemlisi için bkz. Habermas, 1987: 119.

larının biçiminin neden kriz içinde olduğunu anlayabilmektir.[55] Bu krizin anlaşılabilmesi, toplumsal yapıdaki baskı mekanizmalarının incelenmesini gerektirmektedir çünkü insanları bir arada tutmak hiçbir zaman baskısız gerçekleşmemiştir (Horkheimer, 2005e: 223). O halde sorulması gereken soru şudur: Kapitalist toplumdaki baskı ilişkileri nasıldır, kapitalist toplumsal yapıya özgü bu ilişkiler toplumsal dinamiklerin içine nasıl yerleştirilmekte ve hangi yollarla yeniden üretilerek işletilmektedir?

Özellikle ileri sanayi toplumlarında baskı ilişkileri hem mikro hem de makro düzeyde kurulmakta ve işletilmektedir. Bu ilişkiler mevcut her toplumsal ilişkiye sirayet etmiştir. Baskı her yerdedir, dolayısıyla o hem görünür hem de görünmezdir. Baskı ve güç ilişkileri sürekli yürürlüktedir. Bu ilişkilerin karakteristik özellikleriyle belirlenen toplumsal koşullar herkese basınç uygulamaktadır (Horkheimer, 1998: 123). Bu uygulama çok yönlü işlemekte, bu yollarla da endüstriyel sistem insanların bedenleri ve zihinlerini tahribata uğratmaktadır (Horkheimer, 1998a: 34). Öyle ki bu basınç bazen insan ruhunun en yüce anlatımlarına dahi karışabilmektedir. Kişinin bedeniyle kurduğu ilişkiden kendi aklını kullanarak almış olduğu kararlara, başkalarıyla kurduğu ilişkilerden toplumun kurumları arasındaki ilişkilere kadar her yerde –mikro ve makro düzeylerde– güç ve tahakküm ilişkilerini deneyimlemek ve hissetmek olanaklıdır. Kapitalist toplumda birçok düzeyde ve farklı uygulamalar aracılığıyla baskı ilişkilerinin kurulabilmesi ve işletilebilmesi Horkheimer'ın "uyum yasası" olarak adlandırdığı yasa ile mümkün olmaktadır. Bireyler bu yasa aracılığıyla kapitalizme yatkın hale getirilmişlerdir. Birey, kapitalizmin kurallarına hayatta kalabilmek için uymak zorunda bırakılmıştır. Bireyin varlığını sürdürebilmesi için sistemin var olma koşullarına uyum sağlaması gerekmektedir (Horkheimer, 1998: 121).

Bireyin koşullara uyum sağlaması bir gün kendini gerçekleştirme umudundan vazgeçmesi demektir (Horkheimer, 1998: 154). Uyum yasası özgürleşim sürecine ket vurmaktadır. Özgürleşim sürecinin gerçekleştirilmesinin tersine çevrilmesi uyum yasasının daha kuvvetli bir biçimde işletilmesi anlamına gelir. Uyumun derecesine göre bireyin sistem içinde sağ kalma olasılığı artar. Sağ kalma bireyin toplumsal yapının basınçlarına kendisini

55. Bu yönelim aynı zamanda düşünürün toplum soruşturmasının başlangıç aşamasını oluşturmaktadır.

uyarlayabilme yeteneğine bağlıdır (Horkheimer, 1998: 121). Birey ne kadar toplumdan yönelen basınçlara kendisini uyarlayabilirse, o ölçüde toplum içinde yaşama ve başarı şansı artmaktadır. Kısaca kapitalist toplumda uyum, düşünülebilecek bütün öznel davranışların temel ölçütüdür (Horkheimer, 1998: 122). Kuşkusuz kişilerin mevcut güç ilişkilerine uyarlanma zorunluluğu geçmişte de var olmuştur, insanlar bu yasayla geçmişte de karşılaşmış, mevcut toplumsal ilişkilerin genel karakterine ve toplumsal normlara uyarlanma baskısını yaşamışlardır. Ancak kapitalizm öncesi dönemlerdeki toplumlarla çağımız ileri endüstri toplumlarını karşılaştırdığımızda ulaşacağımız temel fark, "uyumun hızında, bu tutumun insanların tüm varlığına egemen olmasında ve kazanılan özgürlüğün niteliğini değiştirmesinde yatmaktadır" (Horkheimer, 1998: 124-125). Kazanılan özgürlüğün niteliğinin değişmesi bireyin kendi bireyselliğinden feragat eden bir konuma savrulmasıyla ilgilidir. Günümüz insanı bu uyum sürecine bir çocuk gibi, otoriteye doğal bir güven duyan bir çocuk gibi değil, kazanmış olduğu bireysellikten feragat eden bir yetişkin gibi teslim olmaktadır (Horkheimer, 1998: 125). Uygarlık süreci bu bağlamda tersine işlemeye başlamıştır. "Bireyin otonomisi" düşüncesi üzerinde yükselen Batı uygarlığı öyle bir noktaya ulaşmıştır ki bu uygarlığın kendi ürünü olan birey, günümüz dünyasında normsuz yaşayamaz duruma gelmiştir (Horkheimer, 1998a: 32). Birey, yaşamını, kullanma kılavuzlarıyla idare etmekte ve yönlendirmektedir. Eleştirel aklın yerini uyumlu akıl, uyumlu aklın ürettiği toplumsal normlar, ahlak kuralları ve bastırılmış tutkular almıştır. Başka bir ifadeyle bireyin otonomisi heteronomiye dönüşmüştür. Bu dönüşüm bireyi temel bir çelişkiyle karşı karşıya getirir. İşte bu çelişki yüzünden Horkheimer'a göre zamanımızın toplumsal uyumu kızgınlık ve bastırılmış öfke öğesi içermektedir (1998: 125). Bir yandan bireyin kendi kararlarını kendi aklının kılavuzluğu doğrultusunda özerk ve tek başına alabileceği Aydınlanmacı söylem, diğer yandan var olan her bireyin uyum yasasına göre hareket etmek zorunda kaldığı bir toplumsal gerçeklik.[56] Birey içinde yaşadığı bu çelişkili durumu günümüz dünyasında

56. Bu çelişkinin nedeni, bireyselliğin, temelde bireyin ekonomik ve toplumsal varoluş koşullarıyla sürdürdüğü mücadelesinden beslenmesidir. Bu çatışma yerini yavaş yavaş uyum yasasına bıraktıkça bireysellik kaybolmaya başlar (Horkheimer. 1998: 147).

(artık) içselleştirmiştir. Çelişki kurumsallaştırılmış, çelişkinin yarattığı ikiyüzlülük sinikliğe dönüşmüştür. Öyle ki yalan söyleyen bir kişi bile artık kendisine inanılmasını beklememektedir (Horkheimer, 1998: 125).

Horkheimer'a göre "uyum" düşüncesinin felsefi temelleri soyut birey kategorisiyle atılmıştır. Soyut birey yalnızlaşmış bireydir. Bir varlığın uyum sağlamasının zorunlu ilkesi onun yalnızlığıdır. Yalnızlığı, onun diğer bireylerden soyutlanmışlığında aranmalıdır. Soyut birey kategorisinin felsefi kökeni yeniçağ düşüncesindedir. Bu kategori yeniçağdaki felsefi yönelimin temel kavramlarındandır. Bu nedenle Horkheimer için bu düşünce geleneği burjuva dünyasındaki "uyum" yasasının düşünsel karakterini oluşturmuştur. Kavramı bu haliyle net bir biçimde kullanan ilk düşünür Leibniz'dir. Leibniz, monadoloji öğretisinde ele aldığı monad kavramını kendi içinde tamamlanmış, dünyanın geri kalanından ayrılmış metafizik bir enerji olarak tanımlamaktadır (2003: 7-14). Bu metafizik töz mutlak bir yalnızlık içindedir. Leibniz'e göre monadın yazgısı kendisine bağlıdır, gelişme aşaması, mutluluğu ve mutsuzluğu kendi iç dünyasının dinamiğine dayanır (Horkheimer, 2005e: 242). Bu anlayış ile kavramsallaştırılan burjuva bireyi artık sadece kendisine bırakılmıştır. Kendi başına bırakılmış birey, uyum sağlamak zorunda olduğu yabancı bir dünyayla karşı karşıyadır. Kendisine yabancı bir dünyada, o, yalnız başınadır, yersizdir; onun kendisine yabancı olmayan, içinde büyük bir huzur ve mutlulukla yer alabileceği herhangi bir yurdu yoktur ve yok olmak istemiyorsa bu dünyanın koşullarına boyun eğmek zorundadır. Eğer boyun eğmezse burjuva dünyasında hiçbir yeri, anlamı, önemi ve başarı şansı yoktur. Bu nedenle bireyler kendilerine yabancı olan bu yeni dünya düzeninde sağ kalma bilinciyle hareket etmelidir. Sağ kalmak ancak kişisel çıkarların peşinden koşmakla mümkündür. Kişisel çıkarların peşinden koşmak yalnız kendini düşünmeyi gerektirir. Yalnızlaştırılmış birey aynı zamanda bencil bir bireydir. Bu bilinçle hareket eden bireyler gittikçe yalnızlaşmaya, yalnızlaştıkları ölçüde de birbirlerine benzemeye başlar. Böylece burjuva toplumundaki atomlaşmış ekonomik bireyin on yedinci yüzyıldaki simgesi olan monad, felsefe literatüründeki yerinden yavaş yavaş sıyrılarak toplumsal bir tip haline gelmeye başlar. Monadın toplumsal bir tipolojiye dönüşmesi burjuva toplumunda yaşayan herkesin aynılaşması demektir. Bütün

monadlar, birbirlerinden çıkar duvarlarıyla ayrılmış olsa da, bu yeni düzende herkes kendi çıkarını savunduğu için zaman geçtikçe birbirlerine daha çok benzemeye başlamıştır (Horkheimer, 1998: 153). Horkheimer'a göre bu durum, yaşadığımız çağda, uyum ilkesinin artık örtük bir şekilde değil açık bir biçimde savunulmasını beraberinde getirmiştir. Uyum ilkesi bireyci örtüsünü üzerinden atmış, açıkça savunulan bir "ideal" durumuna yükseltilmiştir (Horkheimer, 1998: 153). Kapitalist toplumda uymak, artık "olan" değil "olması gereken" olmuştur. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, burjuva toplumu ebedi bir birlikte yaşama biçimi, uyum da bu doğallığı şekillendiren yasa haline getirilmiştir. Bu yasa öyle bir şekilde işlemektedir ki artık korunacak bir benlik, savunulacak bir kişilik dahi kalmamıştır (Horkheimer, 1998: 138, 145).[57]

Horkheimer için kapitalist toplumda herkesin birbirinden yalıtılarak birbirine benzetilmesi sistemin otoriter karakterinin açık bir göstergesidir. Çünkü düşünür, otoriter sistemin en önemli ilkesinin bireylerin birbirlerinden soyutlanması olduğunu ileri

57. Kişiliksizleştirmenin yollarını anlamak toplumun üretim sürecine bakmayı gerektirir. Günümüzün üretim tarzı, her zamankinden daha çok esneklik istemektedir. Bu da hayatın her alanında sürekli değişen koşullara daha iyi uyarlanabilme yetisinin geliştirilmesini zorunlu kılar (Horkheimer, 2005f: 122). Bu zorunluluk, kişiye iktidar oyunlarının inceliklerini anlayabilme ve bu inceliklerdeki satır aralarını çözümleyebilmeyi kazandırır (Horkheimer, 1998: 124). Artık kişinin hiçbir duruma bağlılığı yoktur. İhtiyaç, her farklı duruma özgü yeni davranış kalıpları geliştirebilme ihtiyacıdır. İşyerlerinde sabit bir görev tanımı yoktur, kişi farklı işleri aynı anda yapabilmelidir. Bir şirket görevlisi birden fazla rol yüklenir. Bu farklı rolleri oynamak kişinin uyum gücüne, karakterinin ne kadar esneyebileceğine bağlıdır. Bu bir bakıma esneklik üzerinden kişinin karakterinin yozlaşmasıdır. Richard Sennett esnek üretim modelinin kişilik üzerindeki etkilerini incelediği *Karakter Aşınması* kitabında konuyla ilgili olarak şöyle söyler: "Bürokratik rutine karşı isyan ve esneklik arayışı, bizi özgürleştirmek yerine yeni iktidar ve kontrol yapıları üretiyor... Modern esneklik biçimlerinde gizli olarak var olan iktidar sistemi üç öğeden oluşur: Kurumların kökten dönüşümü; üretimde esnek uzmanlaşma; ve iktidarın merkezileşme olmadan yoğunlaşması... Esnek rejimin bu üç öğesinin nasıl bir araya geldiğini anlamanın bir yolu, işyerinde zamanın organizasyonuna bakmaktır. Günümüzde esnek organizasyonlar, 'esnek zaman' (*flextime*) adı verilen değişken zaman çizelgeleriyle denemeler yapıyor. Bir işgünü, aydan aya değişmeyen sabit vardiyalar yerine, (...) farklı, daha bireyselleştirilmiş çizelgelere göre çalışan insanların mozaiğinden oluşuyor. (...) (bu durum ilk bakışta) çalışma zamanının özgürleşmesi gibi görünür. Oysa esnek-zaman, gerçekte hiç de böyle işlemez. Bir esnek-zamanlı çalışan, çalıştığı mekânı seçse bile, emek süreci üzerinde kontrole sahip değildir. Birçok araştırma, büroda olmayanlar üzerindeki gözetimin bürodakilerden daha yoğun olduğunu gösteriyor (2005: 48, 49, 59, 61)."

sürmektedir (1998b: 103, 111, 112). Yönetim şekli ister kapitalist, ister sosyalist olsun bireyler arasında dayanışmacı bir ilişkiyi değil onları birbirinden soyutlamayı ve ayrıştırmayı amaç edinmiş her sistem Horkheimer'a göre otoriterdir.[58] Otoriter sistemde iktidar tarafından herkes düşman olarak algılanmakta, aynı zamanda herkes birbirini düşman olarak algılamaktadır. Bu nedenle otoriter sistemlerde düşman hem her yerde hem de hiçbir yerdedir (Horkheimer, 1998b: 103). Bu anlayışın egemen olduğu bir toplumsal düzende sevgi, dayanışma, özgürlük ve paylaşıma dönük hiçbir vurgu ve bu değerlerin gerçekleştirilmesine yönelik hiçbir çaba olmadığı için çalışma ve disiplin toplumu ayakta tutan temel unsurlar olmaktadır (Horkheimer, 1998b: 99).[59] Toplumsal düzen, bu ikili arasında kurulan bağ aracılığıyla oluşturulmaktadır. Horkheimer'a göre çalışma ve disiplin arasındaki ilişki ortaçağ sonrası yaygınlaşan özgür dolaşım ekonomisiyle belirginleşmiştir. Leibniz'in monad kavramsallaştırmasına tekabül eden bu dönemde özgür dolaşım ekonomisi, artan insan gereksinimiyle birlikte "çalışma"yı kitleler için bir tehdit unsuruna dönüştürmüştür.[60] Etik açıdan da rasyonelleştirilen[61] bu ölümcül çalışma

58. Düşünür devlet sosyalizminin otoriter bir karaktere sahip olduğunu açıkça söyleyerek reel sosyalist deneyimleri (özellikle Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ni) eleştirmektedir (1998b: 101).

59. Ufuk Uras *İdeolojilerin Sonu mu?* başlıklı kitabında çalışma ve disiplin arasındaki ilişkinin ideolojik yönünü şöyle sorunsallaştırıyor: "...nasıl oluyor da insanlar sahip olduklarından fazlasını hak etmediklerine inandırılabiliyor ve birilerinin başkalarının emeği üzerinde tasarruf yetkisi olabileceği düşüncesini onaylayabiliyorlar? 'Erken yat, erken kalk' ideolojisiyle yaşamlarını programlayıp, özgürce davrandıklarını düşünüp, hep kendilerinden beklendiği gibi yaşıyorlar? (1997: 16)"

60. Bu tehdit unsurunu teorik açıdan olumlayarak meşrulaştıran düşünürler de yok değildir. Her ne kadar Voltaire aradan yaklaşık 50 yıl geçtikten sonra bu sözünün eleştirisini verse de yirmili yaşlarında "çalışma" ile ilgili olarak şunları söylemektedir: "Ateşin yükselip taşın düşme eğiliminde olması gibi, insan da iş için dünyaya gelmiştir. Hiçbir iş yapmamak ve var olmamak onun için aynı şeydir. Tek farkı, işin ağır ya da hareketli, zararlı ya da yararlı olmasından ibarettir (Horkheimer, 2005e: 249. sayfadaki dipnot)."

61. Max Weber, bu rasyonalite ilkesini Protestan etik ve kapitalist mesleki ruh arasındaki ilişkide bulduğunu iddia etmiştir. Düşünüre göre Protestan mesleki etik ve kapitalizm arasında önemli bir ilişki vardır. Weber, bu ilişkiyi mümkün kılan üç önemli tarihsel olgunun altını çizmektedir: İlk olarak, kapitalizmin gelişiminde on altıncı yüzyıldan beri Batı Avrupa ve daha sonra Kuzey Amerika'da gözlenen, sermaye birikiminin taşıyıcılarının genellikle Protestan mezheplerden türemesi olgusudur. İkinci olgu, kapitalizmin gelişmesi için, gereken her şeyi kuşatan para kazanma ya da maddi zenginlik mücadelesini teşvik etmekle kalmayıp kapitalist ruhun yaratılmasında da belirleyici olan, "etik olarak boyanmış bir hayat anlayışı"na

zorlaması sadece yoksullar için değil toplumdaki tüm güçsüz ve ezilen kesimler için geçerli kılınmıştır (Horkheimer, 2005e: 248). Yoksullara, çocuklara ve hastalara bu zoraki çalışma ilkesi çerçevesinde muamelede bulunulmuştur. Dönemin bu ağır çalışma koşullarını Horkheimer şöyle anlatmaktadır:

> "Her halükârda çalışma süresi günde on üç saatten az değildir, ama sıklıkla daha uzundur. [Bu dönemde] serbest dolaşım hakkının sözü bile edilmiyordu; ne evde üretim sisteminin işçileri, yabancı iş sahipleri için çalışabilirlerdi ne de manüfaktürdeki işçiler efendilerinin izni olmadan işyerini terk edebilirlerdi. Ailenin onayı alınarak ya da alınmadan değişik işyerlerine zorla yerleştirilmiş çocuklar, işten kaçtıklarında, görevlilerin yardımıyla yeniden yakalanıyorlardı. (...) ücretler kısıtlı olarak, hükümetin desteğiyle, hatta açık talimatıyla düşük tutuluyordu. Spinoza'nın dostu ve işvereni De Witt, ücretlerin devlet tarafından düşürülmesini istiyordu. İşçinin cebinde bir meteliği ya da en küçük bir kredisi olduğu sürece, tembellik günahını işleyeceği, yani aslında ölümcül çalışma koşullarına hiçbir durumda boyun eğmeyeceği yolunda genel bir kanı vardı (2005e: 248-249)."

Bu dönemde ağır çalışma şartlarını birçok yönetici desteklemiş, insanların bu koşullara uyumunu kolaylaştıracak yasalar çıkarmışlardır. Bu bağlamda farklı toplumlarda yaşayan insanların çalışmayı içselleştirmeleri için Avrupa'daki ülkelerin yöneticileri tarafından birçok ferman yayımlanmıştır.[62] Örneğin, aynı dö-

---

işaret eder. Üçüncü olgu, Reformasyon tarafından yenilenen mesleki etik anlayışının Kalvinist harekete bağlanabilmesidir. Kalvinist hareket insanın kendisini Tanrı'ya karşı, cemaatine karşı ve nihayet kendisine karşı ispat etmesini kutsallaştırmaktadır. Bu kutsallaştırma çalışma ve disiplin ilişkisine özel bir anlam atfeder. Dolayısıyla düşünüre göre kapitalist gelişmenin genel olarak seyrine bakılacak olursa, Protestan mezheplerin baskın olduğu yerlerde, kapitalist yönelimin yoğunlaştığı görülmektedir (Çiğdem, 2004: 132; Dülmen, 1988-9: 73-74; ayrıca bkz. Weber, 1958). Horkheimer'ın bu konuyla ilgili olarak Reform hareketinin eleştirisi için bkz. 2005e: 253-254; 1998a: 33-34.

62. Bu fermanlardan en önemlisi 1618 yılında büyük elektör prens tarafından yayımlanmış olandır çünkü bu ferman dönemin bakış açısını karakterize etmektedir. Ferman sadece işsizlerin, çocukların, yaşlıların ve hastaların çalışmaya zorlanmalarını değil, çalışmak istemeyenlerin ıslahevlerine ve hapishanelere kapatılarak (ki bu dönemde bu mekânlar yeni yeni kurulmakta ve yaygınlaşmaktadır) buralarda zor yoluyla eğitimden geçirilerek çalışmaya yatkın hale getirilmelerini talep etmektedir (Horkheimer, 2005e: 248). Bu noktada eğitim süreci, kapitalizmin ruhuna uygun insanlar yetiştirilebilmesi için insanların disipline edilmesinde araç olarak kullanılmıştır. Horkheimer, birçok yazısında eğitimin bu yönünü vurgular. Düşünürün eğitim sürecinin otoriter karakterinin eleştirisi için bkz. 1998a: 39-41; 1998: 132,

nemde yöneticilerin çalışma ilkesine verdikleri desteği Josef Kulisher, "Büyük Frederik çocukların çalıştırılmalasını öyle önemli buluyor ki, 1766 yılında Silezya'daki Hirschberg'i ziyaretinde, tüccarlara, iplikçilikte kullanılmak üzere 10 ile 12 yaşları arasında 1000 çocuk göndermeyi teklif etti; bu teklifin reddedilmesi, onda büyük bir hoşnutsuzluk yarattı" diye betimlemektedir (akt. Horkheimer, 2005e: 248). Çalışmaya yapılan vurgu zamanla öyle bir uç noktaya ulaşmıştır ki Hollanda ve Danimarka'dan getirilen işçilerin kalitesinden yakınan bir girişimciye, öksüz çocuklar teslim edilmiş; yetimhanelerde kalan çocuklar girişimcilere dağıtılmış; hatta dört yaşındaki çocukların, yaşlıların ve hastaların ev endüstrisinde ve manüfaktürlerde çalışmalarında herhangi bir sakınca görülmemeye başlanmıştır (Horkheimer, 2005e: 248).

Bu süreç Horkheimer'a göre kapitalist toplumun otoriter karakterini şekillendiren temel unsurlardan birisi olmuştur. Çalışma vurgusu günümüze kadar farklı güç ve iktidar ilişkilerince sürekli yeniden üretilmiş ve toplumsal ilişkilerin yapılandırılması aşamasında derinleştirilerek sürdürülmüştür. Bu nedenle düşünür, çalışmanın yüceltilmesinin kapitalist toplumun temel ideolojisi olduğunu düşünmektedir. Bu eleştiri, aynı zamanda, Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda emek kategorisine yüklediği ontolojik ve antropolojik anlam ve önemin de eleştirisi anlamına gelmektedir.[63] Bu metinlerde Marx, emeğin insan özünün gerçekleşmesi olduğunu öne sürmektedir.[64] Horkheimer böyle bir antropolojik yaklaşımın yanlışlığını vurgulamasının[65] yanı sıra emeği mutlaklaştıran bir bakış açısının sorunlu olduğunu iddia etmiştir. Emeği mutlaklaştırmak, onu, insan faaliyetinin aşkın bir kategorisi haline getirmektir. Horkheimer, *Alacakaranlık*'ta emeği insan faaliyetinin aşkın bir kategorisi haline getirmenin çileci bir ideoloji olduğunu söyler (Koçak, 1998: 34). Buna benzer bir vurguya *Akıl*

134-135, 154.

63. Herbert Marcuse bu eleştiriye katılmamaktadır. Dolayısıyla, Marcuse bu düşüncesiyle Horkheimer ve Adorno'dan farklı bir tavır sergilemiştir. Bkz. Jay, 2005: 115.

64. Ölümünden birkaç ay önce Adorno Martin Jay'e "Marx'ın bütün dünyayı dev bir çalışma evine döndürmek istediğini söylemiştir." Kanımca Adorno Marx'ın kuramsal niyetini betimlerken oldukça abartılı bir üslup kullanmaktadır. Çünkü Marx'ın 1844 sonrası yazdıklarında "insan özünün onun emeği" olduğu düşüncesinden uzaklaştığı söylenebilir. Ayrıca Marx, *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde sosyalistlerin her şeyi emeğe indirgemelerini eleştirmektedir.

65. Düşünürlere göre insanın kendini yenileyen ve değişen doğası emeğin gerçekleşmesine dayanan bir öz değil toplumsal ilişkilerin toplamıdır.

Tutulması'nda da rastlamak mümkündür: "Anlamlı bir amaca yönelik zahmetli bir emek zevkli bulunabilir, hatta sevilebilir de. Ama emeği başlı başına bir amaç haline getiren bir felsefe, sonunda her türlü emekten nefret edilmesine yol açar" (1998: 162-163). Emeği mutlaklaştıran felsefe kendisini kitlelerden soğutur. Bunun yanı sıra böyle bir bakış açısı kapitalizmin çalışma vurgusunu beslemekte, dolayısıyla toplumun otoriter karakterini kuvvetlendirmektedir. Bu durumun aşılabilmesinin öncelikli yolu emeğin anlam ve öneminin aşkınlaştırılmadan, toplumsal yaşamın şekillenmesinde kabul edilmesi ve toplumun kuruluş sürecinde emeğin yanı sıra doğaya pay tanınmasıdır. Çünkü insanların dünyasının kuruluşunda doğanın da payı vardır. Bu gerçeği bile bile sadece emeğe vurgu yaparak onu aşkınlaştırmak insan ve doğa arasındaki ilişkinin tahakküm ilişkisine dönüşmesini olanaklı kılmıştır. Birçok sosyalist çevre tarafından da benimsenmiş olan emeği yücelten bu mutlakçı yaklaşım aslında kapitalist ideolojinin doğa kavramsallaştırmasının sürdürülmesini temsil etmektedir. Walter Benjamin bu düşünceyi şu şekilde eleştirmektedir:

> "Sosyalistlerin emeği yüceltişlerinde doğa üzerindeki egemenliğin kutsanması yatmaktadır, sosyalistler doğa üzerindeki egemenlikte sadece ilerleme boyutunu görürler, toplumun gerilemesini gözden kaçırırlar... Bu yeni emek kavramı, doğanın sömürülmesi anlamına gelmektedir; bunu çok safça, proletaryanın sömürülmesinin karşıtı olarak görenler var (akt. Koçak, 1998: 34)."

İster kapitalist ister sosyalist toplum modeli olsun, çalışma ve emek kategorilerini kutsayan bir yaklaşım olumsuz bir şekilde işlemekte, bu işleyiş toplumun gerilemesine yol açmaktadır. Toplumun gerilemesi toplumda yaşayan bireylerin otoriter kişiliklerinin keskinleşmesi demektir. Otoriter kişilik insanın kendisiyle, başkalarıyla ve doğayla kurduğu ilişkilerde belirginleşir. Bu ilişkiler "egemenlik" kavramı ekseninde şekillenmektedir. İnsan; kendisi, başkaları, çevresindeki nesneler ve doğa üzerinde egemenlik kurmaya çalıştıkça yozlaşır. Bu yozlaşma derinleştikçe, tahakküm daha da içselleştirilir. Bu tür bir içselleştirme, insanların yaşadıkları toplumsal yapıda saygı duydukları ve inandıkları tek şeyin "iktidar" olma durumunun yaratılması demektir. Kişi, kendisini bu düşünceye ve bu düşüncenin pratiklerine uyarlar. Çün-

kü kapitalist bir toplumda kişiye, doğduğundan itibaren iktidara götüren yolların ilişkilere ustalıkla uyum sağlamakla elde edildiği gösterilmiştir (Horkheimer, 2005e: 268). Kişinin kendisini bu ilişkilere uyarlaması demek, varlığını sürdürmek için kendisini nesneler dünyasına benzetmesi demektir (Horkheimer, 1998: 135). İnsan böyle bir dünyada artık bir "şey"dir. O şeyleşmiştir. Onun para karşılığı alınıp satılabilen herhangi bir nesneden farkı kalmamıştır. Kısaca burjuva bireyi, felsefi bir deyişle modern özne artık yoktur.

Bilgi, Güç ve Aydınlanma

Aydınlanma idesi ve sürecinin en önemli temsilcilerinden biri olan modern bilim[66] doğduğu zamandan (on altıncı ve on yedinci yüzyıllar) günümüze kadar birçok dönüşüm geçirmiş ve bu dönüşümlerle birlikte süreç içinde ideolojik bir karakter kazanmıştır. Ortaya çıkış aşamasında ilerici ve insanlık için olumlu amaçlara hizmet eden bilimsel faaliyet günümüzde ne yazık ki hizmet ettiği amaçları sorgulayamaz hale gelmiştir. Bireyin silinişine yol açan ikinci temel sürecin bilimsel Aydınlanma olduğu yolundaki söylem bilimin bu krizine vurgu yapar. Bilimin yaşadığı kriz bir anlamda onun ideolojik karakterinden kaynaklanmaktadır. Bilimin ideolojik karakterinden anlaşılması gereken onun bir üretim gücü ve aracı olarak insan ve doğa arasındaki ilişkiyi toplumdaki egemen güç ve ilişkilerin istek ve çıkarları doğrultusunda sürekli yeniden üreterek düzenleyebilmesidir. Bu düzenleyici faaliyet kendi içine kapalı bir etkinlik de değildir. Yani bir anlamda yayılmacı bir karakter taşır. İnsanın doğaya egemen olma arzusu aracılığıyla gerçekleştirilen bu faaliyet, insan ve doğa arasındaki ilişkide sınırlı kalmayarak farklı toplumsal alanlardaki tüm ilişkilere yayılmakta ve egemenlik ilişkileri bu yolla insanlar tarafından içselleştirilmektedir. Dolayısıyla bilimin bu olumsuz karakterinin anlaşılabilmesi, bilgi ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkinin incelenmesini gerektirmektedir.[67] Bilgi ve toplum ilişkisinden kastım

66. Burada kullanılan "bilim" kavramı doğa bilimlerini temsil etmektedir.
67. Böyle bir inceleme bilimin baskıcı karakterinin temel niteliklerinin anlaşılması noktasında katkı sunabilir. Çünkü insanın doğayla güç kavramı üzerinden kurduğu ilişki toplumsal alandaki güç ilişkilerine bakılarak irdelenebilir. Bu irdelemede bizim için önemli olan doğa, insan ve toplum arasındaki karmaşık ilişkilerin diyalektik bir perspektif aracılığıyla kavranabilmesidir.

bilginin toplumun kuruluşunda oynadığı role ilişkindir. Bu ilişkinin hangi amaç çerçevesinde kurulduğu, yani başka bir ifadeyle bilginin toplumun kuruluşunda hangi amaçlara hizmet ettiği sorusu sözü edilen sürecin işleyişi hakkında bize ipucu verebilir. Bu nedenle soruşturulması gereken temel problem bilginin, toplumsal ilişkilerin ve yapıların kurulma aşamasında ve dönüşümünde oynadığı rolü hangi amaçlar ekseninde gerçekleştirdiğiyle ilgili olmalıdır.

Bilgi ve toplum ilişkisi eskiçağdan günümüze değin birçok düşünürce sıklıkla kurulmuştur. Örneğin Platon'a göre toplumsal yaşamın ontolojik temelini *episteme* oluşturur. Başka bir ifadeyle toplumun altyapısında bilgi vardır. Platon, bu savını temellendirirken bilginin neliğini soruşturarak işe başlar. Bu çerçevede o, ilk olarak nesnelerine bakarak farklı bilme türlerini ortaya koyar. Düşünürün yaptığı bu ayrımda bilme türleri ile bu türlerin nesnelerinin nitelikleri birbirlerine karşılık gelir. Bu düşünce doğrultusunda varlık, yokluk ve ikisi arasında var olmaya karşılık gelenler sırasıyla bilgi, bilgisizlik ve sanıdır. Bilgi varlığa, bilgisizlik ise yokluğa ilişkindir (Platon, 1997: *Devlet*, 477a-b). Bu nedenle Platon'a göre bilgi ancak gerçeğe bakabilen insana yakışır. Gerçeğe bakmak İdealar alanına bakmaktır. Bu bakış duyular aracılığıyla gerçekleştirilmez. İdealara bakabilmenin tek yolu *logos*u[68] bu bakışın temeline koymaktır. Dolayısıyla gerçeğe bakmak İdealara akılla, Platon'un ifadesiyle düşünceyle bakmak (*noesis*) demektir. Ancak düşünceyle görebilen insan, başka bir ifadeyle filozof *episteme*ye ulaşabilir. Platon için bilginin elde edildiği tek alan İdealar alanıdır. İdealar alanı kavrananlar alanıdır. Bu alanda duyular değil, *logos* çalışır.[69] Kişi; görülenler alanında yer alan imgeler, doğal ve yapay nesneler hakkında ancak sanı (*doxa*) veya doğru sanı (*alethes doxa*) oluşturulabilir. Başka bir deyişle düşünüre göre görülenler alanında bilginin ortaya çıkartılması veya bilgiye ulaşılması mümkün değildir. Dolayısıyla Platon için bilginin kaynağı duyular, algılar ya da yaşantıların yer aldığı görülenler alanı değil İdealar alanıdır. İdealar formlardır. Bu formlar ancak

---

68. Burada kullanılan *logos* kavramı kişiyi rasyonel açıklamaya ulaştıran belli bir yöntemi anlatmak için değil geniş anlamda, temellendirici temel anlamında kullanılmıştır. Temellendirici temel olarak Akıl Horkheimer'ın ifadesiyle söylersek nesnel akıldır.
69. Bu kavrayışın yöntemi Platon'a göre *diyalektik*tir (1997: *Devlet*, 528a-e).

aklın gözüyle görülebilir. Bu görme duyusal bir yaşantının simgesi olan bir görme değil, kavramayı arzulayan bir görmedir. Bu nedenle Platon'a göre bilgi empirik değil, kavramsaldır. Değişmeyen formlardan türetilen kavramsal bilgi Platon'a göre toplumsal yaşamı temellendirmektedir. Bu temellendirmenin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiği düşünürün en önemli eserlerinden biri olan *Devlet*'te sunulmuştur. Platon, devletin temel ereğini toplumsal yaşamı insanlara mutluluk sağlayacak şekilde düzenlemek olarak belirlemiştir. Bu da ancak yurttaşları erdemli kılmakla, onlara erdemli bir yaşayış sağlamakla mümkündür. Erdemli olmak bilgili olmayı, bilgili olmak da erdemli olmayı getirir. Bunun gerçekleştirilebilmesinin temel koşulu toplumsal yaşamın düzeninin *logos*un kontrolünde inşa edilmesidir. Düzenin gerçekleşmesi *logos*un toplumdaki rolüne ve konumuna bağlıdır. Yani toplum ve akıl arasındaki bağ dikkate alındığında, Platon felsefesinde, toplumsalı oluşturan temel unsurun *episteme* olduğu söylenebilir.

Bazı önemli noktalarda ayrılmasına karşın Aristoteles de tıpkı hocası Platon gibi toplumsal yaşamın belirli bir bilme pratiği ekseninde örgütlenmesini savunur. Düşünür, bu fikrini toplumsal yaşamı iki temel alana ayırarak teorize eder: Aile veya hane anlamına gelen *oikos* ve siyasal topluluk anlamına gelen *polis*. *Oikos* insanın özel yaşamına işaret ederken, *polis* kamusal yaşamı temsil etmektedir. *Oikos*un varlık nedeni (yemek, içmek, barınmak, üretmek ve üremek gibi) doğal ihtiyaç ve arzuların karşılanmasına dayanırken; *polis*in varlık nedeni iyi bir yaşama ulaşma arzusuna dayanmaktadır. Aristoteles'e göre iyi bir yaşama ulaşmak doğru siyasal eylemin inşasıyla mümkündür. Siyasal eylemin doğru bir şekilde gerçekleştirilebilmesi ise pratik felsefenin doğru bir şekilde açındırılmasına bağlıdır.[70] Pratik felsefenin doğru bir biçimde açındırılması toplumsal yaşamın *polis*e ait kısmının belirli bir bilme pratiği ekseninde ve doğru amaçlar (Aristoteles'e göre mutluluk) çerçevesinde örgütlenmesi anlamına gelmektedir. Bu da düşünürün, *polis* yaşamının ancak bilgi ile temellendirilebileceğine inandığını resmetmektedir. Bu bilgi "pratik bilme"nin bilgisidir. Pratik bilme bir anlamda pratik felsefedir. Aristoteles, pratik felsefenin neliğine ve araştırma nesnesinin niteliklerine

70. Pratik felsefe *theoria*dan kopuk bir felsefe değildir. Pratik felsefe teorik etkinliğe doğrudan bağlıdır. Çünkü Aristoteles'e göre iyi (mutlu) yaşam salt pratik değil aynı zamanda teorik bir yaşamdır. Bkz. Aristoteles, 2002: 1178b25-30.

dair düşüncelerinden *Metafizik* adlı eserinde söz eder (1025b ve sonrası). Düşünür, bu eserinde *episteme*yi felsefe ile eşanlamlı ve bilgisel etkinlik bağlamında bir üst kategori olarak kullanarak alt başlıklara ayırır: (a) *episteme praktike*: pratik bilme ve anlama; (b) *episteme poetike*: yaratıcı bilme ve anlama; (c) *episteme theoritike*: kuramsal bilme ve anlama. Bu üç alt başlık farklı nesne türlerini, dolayısıyla farklı bilme türlerini ve olanaklarını temsil etmektedir. Pratik bilme ve anlama başlangıcı veya kökü eyleyen kişide olan bir olguyu (etik ve politik alanlar); yaratıcı bilme ve anlama başlangıcı yaratan kişide bulunan bir nesneyi ve yapılanı (sanatsal faaliyetler); kuramsal bilme ve anlama değişme ilkesini kendi içinde taşıyan, değişen ve ayrı başına olan nesnelerin ilkelerini (fizik); değişmeyen ve ayrı başına olmayan nesnelerin ilkelerini (matematik) ve ilk felsefenin (*prote philosophia*) ilkelerini ve koşullarını konu edinir. Pratik bilme ve anlamanın temel amacı ilk felsefeninki gibi ilk ilkelerden hareketle bilginin kendisine ulaşmak değil, insan yaşamının ve buna koşut olarak toplumsal alanın daha iyi bir duruma getirilmesidir. Bunu da ancak politika bilimi gerçekleştirebilir. Bu nedenle Aristoteles'e göre en yüce pratik bilim bütün ötekilerin kendisine bağlı olduğu politikadır (2002: 1094b). Bu bağlamda politika bir tür toplumsal bilim olarak da adlandırılabilir. Etik ise bu bilimin temellendiricisi ve ayrılmaz bir parçasıdır. Toplumsalın bilimi olarak politika siyasal yaşamı kurar. O halde siyasal yaşam bilginin üzerinde yükselmektedir. Dolayısıyla Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de toplumsal ve siyasal yaşam bilgisel bir temele dayanmaktadır.[71]

Antik Dönem'in bu iki düşünürünün *polis* anlayışları, aralarındaki bazı farklara rağmen temelde örtüşmektedir. Çünkü her iki düşünüre göre bilgi, toplumsalın kuruluşunda önemli bir rol oynamaktadır. Bilginin bu rolü, düşünürlerce etik ve politik bağlamlarda iyi yaşam ekseninde işlenmektedir. On altıncı yüzyıla kadar çoğu düşünürce de kabul edilerek geçerli sayılmış bilgi ile iyi yaşam arasındaki bu bağ Francis Bacon ile birlikte sorgulanmaya başlamıştır. Bu sorgulama bilginin iyi yaşam idealinden kopmasına yol açar. Bu kopuş aynı zamanda bilgiye yüklenen anlam ve amaçlar kümesinin değişimini simgelemektedir. Bilgi, toplumsalın kuruluşunda yine rol oynamakta ancak toplumla ilişkisi

71. Platon ve Aristoteles'te bilgi probleminin ayrıntılı bir tartışması için bkz. Güzel, 2003: 127-139.

artık farklı bir amaç üzerinden kavramsallaştırılmaktadır. Bu yeni kavramsallaştırmada bilmek güçlü olmakla anılmaktadır. Bacon'a göre bilmek, bilme sürecinin nesnesi üzerinde kontrol sağlamaya yarar. Dolayısıyla bilmek, güç sahibi olmaktır. Bilgi güçtür (Bacon, 1999: 8). Bacon için insanın bilgili yani güçlü olabilmesinin tek yolu doğayı araştırmasıdır. Doğa araştırmasının temel amacı ona hâkim olmaktır. O, Solomon'un ifadesini kullanarak filozofun yeni görevini kral benzetmeşiyle şöyle açıklar: "Bir şeyi gizlemek, Tanrı'nın zaferidir, fakat bir kralın zaferi onu araştırmaktır." Filozof kral doğadaki gizliliği araştırarak doğanın harflerini ve ondaki düzeni keşfedecektir. Bu araştırma tutkusu aslında doğaya egemen olma tutkusudur. Bacon'ın dediği gibi;

> "Tutkunun üç türünü ve derecesini de ayırmak mümkün olabilir. Birincisi ülkelerinde kendi güçlerini genişletme endişesi taşıyan insanların tutkusu ki, bu kaba ve dejenere olmuş bir türdür; sonraki insanlığın üstünde ülkelerinin gücünü ve imparatorluğunu genişletmek için uğraşan insanların tutkusu ki, bu daha asildir, ama açgözlülüktür. Fakat eğer genelde evrenin üstündeki insanlığın gücünü ve imparatorluğunu canlandırmaya ve genişletmeye gayret eden birisi olsaydı, bu tutku, (eğer bu şekilde adlandırılabilirse) hem daha sağlam hem de diğer ikisinden daha soylu bir tutku olurdu. O halde, 'şey'lerin üzerinde bulunan insanın imparatorluğu, yalnız sanatlar ve bilimler üzerinde kurulur (1999: 93-94)."

Doğanın keşfedilmesine yönelen soylu tutku aracılığıyla geliştirilen şeyler üzerindeki imparatorluk özünde doğa üzerinde bir güç kurma faaliyetidir. Bacon'ın felsefesinde doğa üzerinde güç kurarak ona hâkim olma arzusu doğayı anlama çabasının ve onun hakkında bilgi edinme sürecinin yeniden yapılandırılması gerektiği fikri ile sonuçlanır. Bu sürecin doğru bir şekilde işleyebilmesinin yolu öncelikli olarak nesneleri ve insan zihnini yeniden incelemektir. Bu inceleme, temelde, bilimsel faaliyeti yeniden yapılandırma sürecidir. Yeniden yapılandırma süreci Bacon'a göre insan zihniyle ilgili iki ilke üzerinden işlemelidir: (1) İnsan zihninde tortulaşmış düşünce ve kavramlardan toptan vazgeçmek; ve (2) zihni sadece kendi gücüyle bağlantılı olarak değil, "şey"lerle olan bağlantısı içinde düşünmek, bir anlamda nesnelerin kendisine önyargısız bir biçimde yeniden yönelmek (Bacon, 1999: 95). Bu iki koşulun gerçekleştirilmesi yeni bilimin yöntemini de açığa

çıkartır. Bacon'a göre düşünce ve bilim dünyasında daha önceleri hiç denenmemiş olan bu yeni yöntem, yani doğaya egemen olabilmenin metodu deney ve duyum ile başlayan tümevarımdır.[72] Tümevarım bütün engeller ortadan kaldırıldığında zihnin gerçek ve doğal eylemidir (Bacon, 1999: 95). Yukarıda söz ettiğimiz iki koşul zihnin kendi başına yarattığı engellerden -ki Bacon bu engellere idoller demektedir- zihni arındırma amacı taşımaktadır. Dolayısıyla bu amaç gerçekleştiğinde tümevarım dolaysız ve doğal bir biçimde açığa çıkar. Zihnin bu doğal eylemi basit bir sayma ilkesiyle hareket eden sahte tümevarımın yaptığı gibi bizi güvenilmez sonuçlara götürmez. Gerçek ve faydalı tümevarım yerinde dışlamalar yaparak ve gereksiz olanı atarak, araştırılan tabiatı parçalara ayırır ve daha sonra olumsuzlamaların yeterli bir sayısını topladıktan sonra o bilgi kümesinden olumlama için sonuç çıkarır.[73] Bu sonuç çıkarma işlemi duyulardan ve tikellerden başlayarak en genel aksiyomlara yükselene kadar aralıksız ve derece derece artarak kendi aksiyomlarımızın kurulması demektir. Bu kurma sürecinde tikellerden genellere gidilir. Fakat elde edilen genel kavramlar hiçbir koşulda zihnin dogmatik unsurlarına dönüşen genellemeler ve soyutlamalar olmamalı, aksine bu süreç içinde gereksiz olan birçok kavram elden çıkarılmalıdır. Bunun anlamı şudur: Tikellerden genellere gidilirken elde bulunan ve araştırma sonucunda ulaşılan kavramlar her defasında yeniden deneyle ve gözlemle desteklenerek gözden geçirilmelidir. Bu da Bacon'ın yeni bilim anlayışında kavramların geçersiz soyutlamalar sonucunda elde edilmiş dogmatik öğeler olmadığı, aksine deney ve gözlemle sürekli temas halinde olan unsurlar olduğu an-

---

72. Aslında Bacon, bu vurguyla Aristoteles'in *epagoge*sini eleştirmektedir. Aristoteles'in tümevarımı olarak bilinen *epagoge* Bacon'ın söz ettiği tümevarım yönteminden farklıdır. *Birinci Çözümlemeler*'de Aristoteles, tümevarımlı tasımı şöyle tarif eder: "Bir ucun orta terimde bulunduğunu başka bir uç ile çıkarımlamak (1998b: 68b15-20)." Düşünüre göre bu çıkarım türünü tümdengelimli çıkarım türünden ayıran temel fark mantığın orta terim olmadan işletilmesidir. Orta terim varsa ve bunun aracılığıyla çıkarım gerçekleşmekteyse bu tasım türü tümdengelimli tasımdır, eğer orta terim yoksa uçlar aracılığıyla tümevarımlı çıkarım gerçekleştirilir. Aristoteles için tümevarımın kullanılma amacı en başta ortaya konulan tümel bir önermeyi daha açık hale getirmektir. Yani tümel önerme tek tekler aracılığıyla açık hale getirilir. Burada söz konusu olan tümel önermenin en başından itibaren varsayılarak tümevarım aracılığıyla açık bir şekilde yapılandırılmasıdır. Fakat Bacon, Aristoteles'in ilk ilkeleri doğrulamaya çalışan bu tümevarım anlayışını dogmatik bularak kabul etmez ve bunun yerine gerçek tümevarımı önerir.

73. Bu ifadenin uygulanımına örnek olarak bkz. Bacon, 1999: 2. Kitap.

lamına gelmektedir. Bu nedenle tümevarım sadece aksiyomların oluşturulması sürecine değil, kavramların yeniden tanımlanma ve sorgulanma aşamasına da yardımcı olur. Bu işleyişin arkasındaki temel niyet önyargılarla bulanmış insan zihnini, deneyimin ışığında dogmatik uykusundan uyandırmaktır.

Bacon tarafından amacı doğa üzerinde güç kurarak ona hâkim olmak olarak belirlenen yeni bilimin yöntemi duyumla temellendirilen ve dogmatizmin tuzaklarından kaçınmaya çalışarak işleyen tümevarımdır. Bacon'a göre bu yöntem sadece doğa bilimlerinin değil diğer bilimlerin de hareket yasasını oluşturmaktadır. Düşünür, yeni bilimin yeni yöntemini tüm araştırma alanlarına yaymak istemektedir. Bacon bu isteğini şu şekilde ifade eder:

> "(...) bazıları (...) şu soruyu ortaya koyabilir: Biz, yöntemimize göre, tek başına doğa felsefesini mükemmelleştirme hakkında mı, yoksa mantık, etik, politika gibi diğer bilimler hakkında mı konuşuyoruz? Biz, kesinlikle onların hepsini kapsamaya niyetliyiz. Nasıl ki tasım yoluyla konuları düzenlediğini bildiğimiz mantık, yalnızca tabiata uygulanmayıp diğer bilimlere de uygulanıyorsa bizim tümevarım yöntemimiz de, aynı şekilde bütün bilimleri kapsar (1999: 90)."

Bu yönelim, modern zamanlara özgü bir problem olan doğa bilimlerinin ve tümevarımlı akıl yürütme yönteminin yayılmacı eğiliminin başlangıç aşamasını temsil etmektedir. Düşünüre göre doğa araştırmasının yeni amacına uygun olarak inşa edilen, temelde deneyci bir epistemolojiye dayanan Bacon'ın "gerçek" tümevarım yöntemi etik, politika vb gibi farklı bilimsel alanlarda da uygulanmalıdır.[74] Tek bir yöntem ilkesi ile şekillenen bu yeni bilim geleneği zamanla diğer tüm bilgi alanlarını himayesi altına almıştır. Bacon'ın bilginin neliğine, anlamına ve amacına ilişkin bilimsel düzlemde gerçekleştirdiği yeniden yapılandırma girişimi bilimler arasında yeni bir hiyerarşinin doğmasına yol açmıştır. Bu girişimden sonra doğa bilimlerinin amacı ve yöntemi diğer tüm farklı bilim dallarının amaç ve yöntemini belirlemeye başlamıştır. Bu nedenle on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan insan bilimleri

---

74. Artık politika bilimi de bu yöntemle hareket edecektir. Böylelikle toplumsalın temel bilimlerinden biri olan politika Bacon felsefesiyle birlikte doğa bilimlerinin araştırma yöntemi olan tümevarım yöntemi ile temellendirilecektir. Bu da şunu göstermektedir: Toplumsalın bilgisi yeni bilimin yeni amacı ve yöntemi ekseninde kurulacaktır. Başka bir ifadeyle toplumsal alan doğa bilimlerinin yöntem ve amacı çerçevesinde örgütlenecektir.

kategorisi içinde yer alabilecek pek çok disiplin, kendi bilimsel geleneğini, doğa bilimlerini örnek alarak kurmaya çabalamıştır. Çağımız bilim ve düşünce dünyasında bu sorun, sıklıkla ele alınıp eleştirilse de bahsettiğimiz yaklaşım bir tutum olarak her tür bilgi etkinliğinin inşa sürecinin içine sızmıştır.

Belli türden bir bilginin diğer bilgi türleri üzerinde hâkimiyet kurması çağımız felsefe tartışmalarında sıkça tartışılan sorunların başında gelmektedir. Modern dönemin temel problemini yapıp-etme (*know-how*) bilgisiyle düşünce arasındaki uçurumda arayan Hannah Arendt'e göre birbirlerine indirgenemeyecek farklı yaşam pratikleri mevcuttur: iş, emek ve eylem. "İş, üretim sorunsalına; emek, yeniden üretim sorunsalına; eylem ise dünya içinde var olmanın anlamını içeren politikaya ait kavramlardır. Arendt'e göre yaşamın yeniden üretimi döngüsü içinde eylemin dünya üzerindeki hayata ilişkin yeniliğe ve farklılığa açık bilgisi kendine bir yer bulamamaktadır" (Ahıska, 2002: 113). Yeniden üretim sorunsalı bu bağlamda eylem kavramına karşılık gelen politik alanı ortadan kaldırmaktadır. Bu sonuç da Arendt'in farklı yaşam pratikleri arasında gösterdiği belli bir kavramın, emek kavramının ve bu kavrama ait bilgi dağarcığının diğerlerini hâkimiyeti altına almasının bir sonucudur. Arendt'in yaklaşımına benzer bir yaklaşım Habermas tarafından bilgi ve çıkar ilişkisi bağlamında ortaya konulmuştur. Habermas'a göre farklı pratik ve çıkarlara yani üretmeye, anlamaya ve değiştirmeye yönelik farklı bilgi türlerinden söz edilebilir. Üretmek ya da var olanı anlama kaygıları değişime yönelik örgütlenen eleştirel bilgiyi hâkimiyeti altına almıştır. Bu nedenle düşünüre göre yeni olasılıklara düşünce düzeyinde yer açacak eleştirel bilgi bugün kriz yaşamaktadır. Her iki düşünür için de günümüzde bilginin krizi bir tür bilginin diğeri üstünde hâkimiyet kazanmasıyla ilgilidir (Habermas, 1987: 3-5; Ahıska, 2002: 114).

Horkheimer bu sorunu daha temel bir noktadan yola çıkarak bilginin araçsallaşması bağlamında ele alır. Ona göre bilginin tamamıyla araçsallaşması onun artık kendi içinde hiçbir değer taşımadığı anlamına gelmektedir. Bilginin sadece kendisi için arzulanan bir şey olduğu iddiası Antik Yunan felsefesinde çoğu zaman kabul görmüş bir düşüncedir. Bu gelenekte bilgelik anlayışının içi "bilmek için bilmek" söylemi ile doldurulmaktadır. Oysa Bacon'ın bilginin neliğine ilişkin açılımı bu yaklaşımı kökten değiştirerek

insanın güçlü olmak için doğa üzerinde egemenlik kurmasını amaç olarak kabul eden yeni bir söylem doğurmuştur.[75] Bu yeni söylemle birlikte bilginin araçsal boyutu ön plana çıkar. Bu durum modern bilimsel bilginin araçsallaşma sürecinin başlangıç noktasıdır. Elbette Horkheimer için de bilgi mutlak anlamda kendi içine kapalı bir amaç dizgesini temsil etmez. Onun araçsal bir görünümü ve toplumsal bir işlevi vardır. Bu görünüm onun toplumsal alanla kurduğu ilişkide açığa çıkar. Bilginin bu niteliğini "bilim" kavramı bağlamında inceleyen Horkheimer'a göre Markscı toplum kuramında bilim,

> "insanın üretici güçleri arasında sayılır. Bilim, son yüzyıllarda kendisiyle birlikte gelişen düşüncenin ortalama devingenliğinin koşulu olarak, ayrıca ileri ülkelerde toplumun alt tabakalarının üyelerinin bile paylaştığı, doğa ve insan dünyası üzerine basit bilgiler biçiminde, özellikle de keşifleri toplumsal yaşamın biçimini nihai olarak belirleyen bilim araştırmacılarının zihinsel yeteneğinin bileşeni olarak modern endüstri sistemini olanaklı kılar. Toplumsal değerleri yaratmanın aracısı olması, yani üretim yöntemleriyle düzenlenmiş biçimde elimizde bulunması bakımından bilimin kendisi de bir üretim aracıdır (1989a: 52)."

Markscı toplum kuramının temel belirlemelerini takip eden Horkheimer bilimin bir üretici güç ve üretim aracı olduğunu açıkça belirtmektedir. Ayrıca düşünür bilimin toplumsal yaşamı derinden etkilediğini, hatta modern endüstri sistemini olanaklı kılan temel yapılardan birisi olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Bu vurgu bilgi ile toplum arasındaki karşılıklı ilişkinin Horkheimer tarafından da kurulduğunu göstermektedir. Ancak Horkheimer'a göre bilimin kendine özgü bir karakteri ve bu karaktere bağlı olarak özgün bir işleyişi de vardır. Bilimin toplumsal yaşama sürecini etkilemesi, bu yüzden, bilimsel üretim sürecinin toplumdaki güç ilişkilerine indirgenerek bu sürece tamamıyla araçsal bir nitelik ve rol atfedilmesini haklı çıkarmaz. Horkheimer'a göre bir bilginin verimliliğini ölçecek olan sadece dışsal pragmatik kaygılar değil, bilginin üretildiği alanın kendi tarihine içkin olan amaçlar çerçevesinde hareket edip etmediğidir. Dolayısıyla bir bilginin verimliliği kendi hakikat talebinde bir rol oynadığına göre, bundan salt dışsal kaygılarla bir örtüşmeyi değil, bilime içkin bir verimliliği

75. Horkheimer'ın bu söyleme yönelttiği eleştiriler için bkz. Adorno & Horkhemer, 1993: 3-7.

de anlamak gerekir (Horkheimer, 1989a: 52). Bilimin kendisine içkin bir verimliliği olduğu söylemiyle düşünür tarafından ifade edilmek istenen, bir yargının doğruluğunun sınanmasıyla, yaşam için öneminin sınanmasının farklı türden değerlendirmeler olduğudur (Horkheimer, 1989a: 52). Ancak bu durum, bilimin toplumsal alandaki güç ilişkilerinden tamamıyla bağımsız bir hareket alanına sahip olduğu anlamına da gelmez. Aksine bilimsel faaliyetin yapısını ana hatlarıyla ortaya koyabilmek için onun güç ilişkileriyle bağlantılarını farklı perspektiflerden irdelemek Horkheimer için gerekli bir çabadır. Bu soruşturma, en iyi, bilimin kullandığı araçlar ve benimsediği amaçlar diyalektiğinin incelenmesi bağlamında gerçekleştirilebilir. Bu nedenle bilimsel faaliyetin genel karakterini belirleyebilmek için onu, sadece kullandığı araçlar ekseninde değil benimsemiş olduğu amaçlar çerçevesinde de değerlendirmek gerekmektedir. Bu değerlendirme onun hangi amaçlara hizmet ettiği ve hangi sorunlar ekseninde örgütlendiğini bize gösterebilir. Bu doğrultuda yapılan çalışmalar sonucunda Horkheimer günümüz dünyasında bilimsel uğraşın önemli bir çelişkisinin olduğunu fark etmiştir ve bu çelişki ancak bilginin amaçlar kümesiyle kurulan ilişkisine bakılarak açıklanabilir. Horkheimer, bilimsel uğraşın çelişkili yapısının çelişkilerle dolu iktisadın bir sureti olduğunu söyler: "Ekonomi büyük ölçüde tekellerin egemenliği altındadır; (...) her zamankinden daha zengindir, ama yine de yoksulluğu ortadan kaldırma yetisine sahip değildir. Bilimde de ikili bir çelişki göze çarpar. Birincisi attığı adımlardan her birinin bir bilgi temeli olduğu, ilke olarak kabul edilir; ama en önemli adım, yani görevin belirlenişi kuramsal temellerden yoksundur ve keyfiliğe kalmış gibi görünmektedir. İkincisi bilim kapsamlı bağlamların bilgisine sahip olmak için yapılır; bununla birlikte kendi varlığının ve çalışma doğrultusunun bağlı olduğu en kapsamlı bağlamı, yani toplumu gerçek yaşamı içinde kavrayamaz" (1989a: 56). Bu durum bilimsel bilgilerin de toplumsal yaşamdaki diğer üretici güçlerin ve üretim araçlarının yazgısını paylaştığını göstermektedir. Bilimsel bilginin üretilme ve uygulanma dereceleri, yüksek gelişim düzeyleriyle ve insanların gerçek gereksinimleriyle ters orantı içindedir (Horkheimer, 1989a: 53). Tıpkı geç kapitalist dönemde toplumsal zenginliğin daha önceki dönemlerdeki düzeyinin çok üstüne çıkması ama bu-

nun insanlığın yaşamının iyileştirilmesine değil de kötürümleştirilmesine hizmet etmesi gibi.

Bilimin bu ikili karakteri hem ideolojik bir aygıt olarak kullanılmasından kaynaklanmakta hem de ona ideolojik bir işlev yüklenmesini kolaylaştırmaktadır. Bilimin bu işlevi ona mutlak "tarafsızlık" niteliğinin atfedilmesiyle bağlantılıdır. Bilim "tarafsızlık" kisvesi altında taraflı bir poziyona sürüklenerek toplumsal çelişkilerin gerçek nedenlerinin açığa çıkarılmasını engelleyen koşulları korumakta ve farklı bağlamlarda bu koşulları yeniden üretmektedir (Horkheimer, 1989a: 55). Bunu da yine, Bacon'dan bu yana kendisine yüklenen misyon aracılığıyla yapabilmektedir. Bu misyon araçlara vurgu yapan söylemden beslenir. Bilimin sadece kendisinden yararlanılabilir rasyonel bir araç olduğu; varsaydığı amaçlarının çok fazla sorgulanmaması, büyük sorunlar karşısında susması ve meydanı farklı güçlere terk etmesi gerektiği yolundaki söylem ideolojiktir. Bu ideolojik söylemin etkisini kırabilmek için yapılması gereken bilimin amaçları üzerine yeniden düşünmektir. Bu düşünme etkinliğinin odaklanması gereken nokta ise bilgi ile iyi yaşam arasındaki kopmuş bağdır. Bu bağlantı üzerine düşünmek, bilgiyi, etik ve politik bağlamlarda yeniden değerlendirmek anlamına gelmektedir. Amaçlar üzerine düşünmeyi bırakan ve süreç içinde giderek ideolojik bir karakter kazanan bilimsel faaliyet Horkheimer'a göre kapitalist toplumun çelişkili doğasının sürdürülmesinin başlıca sorumlularındandır. Bu süreçte bilime yüklenen araçsallık misyonu üzerinden dünyanın amaçlar alanından araçlar alanına dönüştürülmesi kolaylaşmıştır. Bu dönüşüm, temelinde, üretim yöntemlerinin tarihsel gelişmesinin bir sonucudur (Horkheimer, 1998: 126). Dolayısıyla kendisi de bir üretim aracı olduğuna ve yöntem ürettiğine göre, süreç içindeki olumsuz dönüşümden amaçlar üzerine düşünmeyi unutan bilim de sorumludur.

Bu dönüşümün en önemli göstergesi insan ve doğa arasındaki ilişkinin sömürü ilişkisi şeklinde örgütlenmesidir. Modern bilim bu ilişkiyi güç ilişkisine dönüştürmüş, bilgili olmak ile güçlü olmayı özdeşleştirmiş ve bu gücün üretiminin doğa üzerinde kurulacak hâkimiyet üzerinden gerçekleştirileceği düşüncesini benimsemiştir. Marcuse, bu bakış açısının ileri endüstri toplumunun iki temel özelliğini ortaya çıkardığını iddia eder: doğanın kontrolü ve insanın kontrolü (1989b: 126). Bu iki özelliğin ortak noktası, kont-

rolün, insani değerlerin ve doğal kaynakların sömürülmesi amacı üzerinden işletilmesidir. Modern endüstri toplumu bu amaç çerçevesinde doğayı kontrol altında tutma arzusu ile örgütlenmiştir. Bunun gerçekleştirilebilmesi için ise başlangıç olarak "insan ve doğa" sanki iki ayrı varlık alanıymış gibi kavramsallaştırılmıştır. Bu kavramsallaştırmanın birbirlerini besleyen iki işleyişi vardır: Bir yandan insanlar kendilerini doğadan tamamıyla bağımsız varlıklarmış gibi tasarlamış, beri yandan da yeni bilimin amacı ve yöntemi aracılığıyla doğa hâkimiyet altına alınarak insandan bağımsız bir şey olarak nesneleştirilmeye başlanmıştır (Marcuse, 1989b: 120). Böylelikle her türlü içsel değer ya da anlamdan arındırılan doğa "çeşitli nesneler yığınına" dönüştürülmüştür (Horkheimer, 1998: 120, 125). Doğa algısı ve tasarımındaki değişiklik sonrası doğa dilsizleşmiştir, artık konuşamamaktadır (Horkheimer, 1998: 127). Dilsizleşen doğa karşısında insan doğadan ayrı bir varlık olarak onu, yani "nesneler yığınını" sömürebilecek bir konuma teorik açıdan erişmiştir. Ancak bu sürecin pratik düzeydeki yansıması sadece doğanın değil insanın da sömürülme sürecini başlatarak insan ve doğa arasında, "bilgi güçtür" söylemiyle kurumsallaşmaya başlayan olumsuz ilişkinin işleyişini giderek hızlandırmıştır. Böylelikle doğa, insan-öznelerce basit nesneler olarak görüldüğü ölçüde bir zamanlar özerk olduğu varsayılan özne de giderek her türlü değer, anlamdan ve içerikten arınmıştır (Horkheimer, 1998: 120). Doğa üzerinde egemenlik kurmaya çalıştıkça birey silinmiştir. İnsanı her şeyin efendisi olarak gören bu zihniyet modern zamanların bireyini adlandıracak hiçbir şeyi kalmamış bir ada dönüştürmüştür. Bu dönüşümü Horkheimer şu şekilde ifade etmektedir: Bütün varlık alanlarının bir araçlar alanına dönüştürülmesi, bunları kullanması gereken öznenin de yok oluşuna yol açar. Modern endüstri toplumuna nihilist görünümünü veren de budur: Özneyi yücelten ve onu güçlü kılan doğanın boyunduruk altına alınması, onu aynı zamanda yok oluşa da mahkûm etmektedir (Horkheimer, 1998: 120). Çünkü insanın doğayı boyunduruk altına alma çabası, insanın kendisini boyunduruk altına almasıyla sonuçlanmıştır (Horkheimer, 1998: 120-128). Bunun nedeni insanın üzerinde hâkimiyet kurmaya çalıştığı doğanın bir parçası olmasıdır. İnsan doğaya onun üzerinde egemenlik kurmak için yöneldikçe, aslında kendisine yönelmiş olmaktadır. Ona güç uygulamak için çabaladıkça kendisine güç

uygulamaya başlamıştır. Böylelikle insan egemenlik için egemenlik ilkesini içselleştirmiştir. Bu içselleştirme sürecinde her özne dışsal doğanın köleleştirilmesine katılmakla kalmamış, aynı zamanda bunu yaparken kendi içindeki doğayı tutsaklaştırmıştır (Horkheimer, 1998: 120). Kişi kendisini bu yolla silmiş, bu silme araçlara rasyonellik kazandırırken, insan yaşamını akıldışı kılmıştır (Horkheimer, 1998: 120). Ve artık akıldışı, modern toplumda, insan yazgısına hükmetmektedir (Horkheimer, 1998: 165).

Görüldüğü üzere bireysel öznenin yok edilişi paradoksal olarak doğanın sistematik bir biçimde insanlığa boyun eğmesini içeren sürecin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır (Callinicos, 2007: 376).[76] Tarif edilen bu sürecin en genel adı Aydınlanma'dır. Bu yüzden Horkheimer ve Adorno akıldışının modern toplumdaki hükümdarlığını Aydınlanma düşüncesi ve süreciyle ilişkilendirir.[77] Çünkü yaşanmakta olan baskıcı ve kaotik durum Aydınlanma düşüncesi ve sürecinin meşru temsilcilerinden olan bilimin öncülüğünde yaratılmıştır. Modern bilimin temel amacını şekillendiren sistematik olarak doğayı bilmek ve kontrol etmek arzusu Aydınlanma'nın özgürlükçü bir süreç olduğu yolundaki iddiayı olumsuzlar. Bu olumsuzlama işlemi Horkheimer'a göre Aydınlanma'nın temel özelliği hakkında bize ipucu verir. Onun temel özelliği otoriter bir karaktere sahip oluşudur. Aydınlanma, başlangıçta özgürleştirici bir kuvvet olduğu iddiasıyla kendisini meşrulaştırmış; bilimsel bilginin yayılması mitlerin insanlık üzerindeki etkilerini kırmıştır. Ama bu yolla aslında daha da sorunlu "ikinci bir doğa" yaratılmıştır (Callinicos, 2007: 376). Bu doğa kapitalizmin fetişleştirilmiş toplumsal dünyasıdır. Bu dünyada düşünce ve varlık arasındaki ilişki egemenlik ilkesi üzerinden

---

76. Batı uygarlığı tarihinin bu şekilde resmedilmesi Frankfurt Okulu düşünürlerinin Marksist eleştirinin geleneksel olarak odaklandığı noktadan uzaklaştıklarının sinyalini vermektedir. Marx tarafından kapitalist toplumun sömürü, kriz ve sınıf mücadelesi gibi sınıflar arası çelişkiden kaynaklandığı iddia edilen kimi özellikleri yerini yavaş yavaş insanlıkla doğa arasındaki çelişkiye bırakmaktadır (Callinicos, 2007: 376).

77. Düşünürlerin bu ilişkiyi en açık ve net bir şekilde ortaya koydukları eserleri *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'dir. Bu kitabın içeriği çok farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Bu yorumlardan en çok katıldığım Douglas Kellner'ın yorumudur. Kellner, *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nin yorumunun insan türü ile doğa arasındaki ilişkinin ontolojik bir tarihinden çok, hem burjuva öznesinin hem de onun doğa üzerindeki egemenliği projesinin tarihsel bir okuması çerçevesinde ele alınmasının daha doğru olduğunu öne sürer (1989: 87-88).

işlemektedir. Aydınlanma süreci içinde, düşünce mekanizması, varoluşu kendine sürekli tabi kılmaya çalışmış ve bunun olgusal ve tarihsel bir sonucu olarak varlığı yeniden üretirken ona boyun eğişi onu egemelik altında tutma çabası oranında körce olmuştur (Callinicos, 2007: 376). Sistematik olarak doğayı bilmek ve kontrol etmek arzusu insanların parçası oldukları doğanın yıkıma uğratılmasının yanı sıra kendi varlık koşullarının da ortadan kaldırılmasını beraberinde getirmiştir. Bu yüzden başlangıcından bu yana insanları korkularından arındırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacı güden Aydınlanma zaman içinde hiçbir zaman nasıl kaçacağını bilmediği korku yaratan mitolojinin kendisine dönüşmüştür (Callinicos, 2007: 376). Mite dönüşen Aydınlanma, düşüncenin araçsallaşarak şeyler üzerinde otorite kurmaya yarayan bir güç olarak kurumsallaşması aracılığıyla gün geçtikçe karanlıklaşan bir dünya yaratmıştır. Bu nedenle düşünürlere göre Aydınlanma da her sistem kadar totaliterdir.[78] Sistemin totaliter yapısı bilim insanının doğayla kurduğu ilişkide belirir. Aydınlanmacı bilimin doğaya karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumuna benzemektedir (Adorno & Horkheimer, 1993: 9). Diktatör, insanları, onların davranışlarını yönlendirebildiği kadarıyla tanımaktadır. Bilim insanı da şeyleri belirli bir sömürü ve güç ilişkisi çerçevesinde kontrol altında tutabildiği ve bilgisini bu doğrultuda üretebildiği oranda tanımaktadır. Böylece şeylerin kendinde'leri O'nun için haline dönüşür (Adorno & Horkheimer, 1993: 9). Dönüşüm sırasında ise şeylerin özü hep aynı şekilde, yani egemenliğin dayanağı olarak ortaya çıkmaktadır (Adorno & Horkheimer, 1993: 9). Bu ise mevcut şeylerin egemenlik ilkesi çerçevesinde tamamıyla araçsallaşması demektir. Sonuç olarak programı "dünyayı gizlerinden kurtarmak" olarak belirlenen Aydınlanma düşüncesi ve bu düşüncenin maddi uzantısı olan Batı uygarlığı, her şeyi egemenlik altına alan kapitalist toplumun

78. Horkheimer'ın Aydınlanma ile ilgili bu sert üslubunu diğer eserlerinde zaman zaman yumuşattığı görülmektedir. Bu yumuşama, okurda, düşünürün Aydınlanma idesinden çok da kopmak istemediği izlenimini uyandırmaktadır. Örneğin *Akıl Tutulması*'nda Horkheimer şöyle yazar: "(...) bizler, iyi ya da kötü, Aydınlanma'nın (...) mirasçılarıyız. (Onun) ürünü olan sürekli bunalımı aşmanın yolu (ona) karşı çıkarak daha ilkel evrelere geri dönmek değildir. Tam tersine, böyle bir yol bizi tarihsel olarak akla uygun olandan toplumsal tahakkümün en barbarca biçimlerine götürür. Doğaya yardım etmenin tek yolu, onun görünüşteki karşıtını, bağımsız düşünceyi zincirlerinden kurtarmaktır (1998: 144)."

doğa üzerindeki zaferini temsil etmektedir. Bu zafer aynı zamanda bir yıkımdır. Yıkım insanlığın ve doğanın yıkımıdır. Bu yıkım insanlığın doğayı bozma girişimi için ödediği bedeldir. Modern birey bu bedeli kendi benliğini kaybederek, kişiliksizleşerek yani başka bir ifadeyle kendisini silerek ödemiştir.

İlerleme, Tekno-Kapitalizm ve Tek Boyutlu Toplum

"İlerleme" kavramı felsefe tartışmalarında, özellikle tarih felsefesi ile ilgili tartışmalarda sıklıkla karşılaşılan bir kavramdır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl düşünce dünyasında oldukça etkili ve belirleyici olan bu kavram, günümüzde birtakım olumsuz eleştirilere maruz kalmaktadır. Bunun temel nedeni "ilerleme" doktrininin çoğu zaman teknoloji kavramıyla birlikte anılmasıdır. Bu duruma paralel olarak bugün ilerleme düşüncesinden anlaşılan şeyin teknolojik ilerleme olduğu söylenebilir.[79] Bu bağlamda ilerleme doktrinine yöneltilen eleştirilerin aslında teknolojiye ve teknolojinin gündelik yaşamı şekillendirme biçimlerine yöneltildiği iddia edilebilir. Bu eleştirilerin günümüzde çoğalmış olması şüphesiz ki tesadüf değildir. Çünkü günümüz dünyasında ileri sanayi toplumunun içinden yeni bir toplum türü doğmaktadır. Bu yeni toplum biçiminin adı bilgi toplumudur.[80] Bilgi toplumunu besleyen temel öğe yeni teknolojidir. Yeni teknoloji insan beyninin bir uzantısı olarak şekillenmektedir. Sanayi toplumunu doğuran teknolojik gelişmeler, insanın kapasitesini kaslarının uzantısı olarak geliştirmişken; bilgi toplumuna geçişte yaşanan yeni gelişmeler, insanın potansiyelini, kaslarının ötesine taşıyarak, beyninin uzantısı olarak geliştirmektedir (Tekeli, 2002: 16). Başka bir ifadeyle endüstri toplumunun doğuşuyla birlikte muazzam bir dönüşüme uğrayan insanın yapabileceklerinin sınırı bilgi toplumuna geçişle beraber bir kez daha yeni bir alana sıçrayarak genişlemektedir. Bunun olanağını açığa çıkaran unsur ise özellikle bilişim teknolojisindeki yeni gelişmelerdir. Bu nedenle bilgi toplumuna teknoloji toplumu da denilmektedir.

---

79. Teknolojik ilerleme olgusal ilerleme olarak da literatürde yer almaktadır. Olgusal ilerleme; bilimsel bilginin birikmesi ve onun yol açtığı teknolojik buluşların sonucunda yaşanan dünyanın uğradığı değişimi ifade eder.
80. Bilgi toplumunu belirleyen en önemli unsurlardan birisi bilginin üretimle kurduğu ilişkide açığa çıkar. Bilgi toplumunda bilgi, bir yandan emek ve kapital gibi temel üretim faktörlerinden biri haline gelmekte, diğer yandan üretilme süreci "iş" içinde olmaya başlamakta ya da üretime bağlanmaktadır (Tekeli, 2002: 16).

Endüstri toplumundan bilgi ya da teknoloji toplumuna geçilmesi kapitalist toplumdan bambaşka bir toplum modeline geçildiği ve kapitalizmin çelişkilerinin aşıldığı anlamına gelmemektedir. *Per contra* mevcut çelişkiler, bilgi toplumunda bilgi ve üretim ilişkisinin yenilenen kurulma biçimlerinde farklı şekillerde açığa çıkarak derinleşmektedir. Bu yüzden bilgi toplumunun çelişkilerden arınmış bir tini olduğunu söylemek geçerli ve doğru bir iddia değildir. Tıpkı modern bilimin sahip olduğu karakterde görüldüğü gibi birbirine zıt bir biçimde duran çelişkili doğanın bu yeni toplum türünün kaynağını oluşturan teknolojik *ethos*'ta da var olduğu söylenebilir. Bir yandan insanlar bu teknolojik gelişmelerin sağladıkları imkânlarla, yaşamlarını geçmişe göre çok daha yüksek bir etkinlik düzeyinde sürdürmek olanağına sahipken, diğer yandan aynı gelişmeler yerküre üzerindeki hayatı insanlar için anlaşılmaz bir kâbusa ve tutsaklığa dönüştürebilmektedir (Ahıska, 2002: 112). Başka bir deyişle, bölünmüş bir ruhu olan teknoloji çağını hem bir özgürlükler çağı olarak nitelemek hem de insan etkinliğinin önemsizleştiği bir makineleşme ya da otomatizm çağı olarak tanımlamak mümkün gözükmektedir. Yani insan etkinliğiyle "her şeyin değiştirilebilir olduğu" ve "hiçbir şeyin değiştirilemeyeceği" algıları eşanlı olarak yaşanmaktadır (Ahıska, 2002: 112). Algıların eşanlı yaşanmakta olduğu çağımızda teknolojinin insan hayatındaki olumsuz etkileri belirginleştikçe, insan etkinliğiyle "hiçbir şeyin değiştirilemeyeceği" algısı ön plana çıkmaktadır. Bunun nedeni özgürlük tasarımının en büyük dayanağı olduğu ileri sürülen teknolojik ilerlemenin yerkürenin gün geçtikçe tükenmekte olan kaynaklarının kimler tarafından nasıl ve ne için kullanıldığı üzerine düşünebilmenin giderek zorlaştığı bir toplumsal zemin yaratmasıdır. Teknolojinin bizzat kendi karakterinin etkileri tarafından yaratılmış olan bu durum ne yazık ki insan-öznesini silikleştirmektedir (Ahıska, 2002: 112).

Max Horkheimer da bireyin düşüşünün üçüncü nedeni olarak ilerleme ile teknoloji arasındaki problemli ilişkiye dikkat çekmektedir. İlerleme doktrini sadece teknolojik ilerleme olarak kavrandıkça doğrudan doğruya doğa üzerindeki egemenlik düşüncesini mutlaklaştırmakta ve en sonunda kendisi de statik bir mite dönüşmektedir (Horkheimer, 1998: 144). Devinim, toplumsal bağlamından ve insani amacından soyutlanınca, sadece bir devinim yanılsaması haline, mekanik yinelemenin kötü sonsuzluğu

haline gelir. Böylelikle bir yandan ilerleme en yüksek ideal olarak yüceltilirken, beri yandan onun çelişkili yapısı toplumun çelişkili doğasının sürdürülmesine yarar. Bu durum, yani teknolojinin çelişkili bir nitelik taşıdığı çoğu zaman gözden kaçırılmaktadır. Oysa bu çelişkili nitelik teknolojinin körce gelişmesiyle birlikte daha da derinleşmektedir (Horkheimer, 1998: 144). Bu sorunlu gelişimin toplumsal baskı ve sömürüyü kuvvetlendirmesi yüzünden, ilerleme kendi karşıtına, barbarlığa dönüşme tehlikesiyle her an karşı karşıya kalmaktadır (Horkheimer, 1998: 144). Bugün, içinde yaşadığımız dünyada bu tehlike daha güçlü ve derin bir şekilde hissedilmektedir. Çünkü tekno-kapitalizm[81] olarak adlandırabileceğimiz yaşam düzeneğinde gündelik hayat günden güne teknolojikleşmektedir. Teknolojikleşen gündelik hayatta bu çelişkili yapının sürekli yeniden üretilmesi kolaylaşmakta, kolaylaşmasının ötesinde meşrulaşmaktadır. Bu açıdan değerlendirdiğimizde gündelik yaşam pratikleri teknik bilginin meşrulaştırıcısı rolünü oynamakta ya da bu türden bir bilginin uygulama alanlarını meydana getiren araçlar haline dönüşmektedir. Kısaca bilgi toplumunda teknoloji, gündelik hayatın her anına derinlemesine nüfuz etmiş durumdadır (Ahıska, 2002: 115). Teknolojinin yapılandırmadığı çıplak bir gündelik hayat pratiği hemen hemen yok gibidir. İnsan yaşamı ve deneyimi teknolojik bir aletin kullanım kılavuzunun uygulanımı gibidir. Otomobilleri, televizyonu, cep telefonunu, radyoyu, bilgisayarı ve çeşitli teknolojik aletleri insan hayatından çekip aldığımızda geriye üzerine konuşulabilecek pek fazla bir hayat ya da deneyim türü kalmamaktadır (Ahıska, 2002: 115). Bu da insan doğasının teknikleşmesi demektir. Başka bir ifadeyle, teknolojikleşen gündelik hayat üzerinden teknolojik aletlerin güçleri kör doğa niteliği kazanmaktadır. İnsan da varlığını sürdürebilmek için bu kuvvetlere kendisini uyarlamaya çalışmaktadır. Yani insan kendi hayatını kolaylaştırmak amacıyla ürettiği bilginin ve bu bilginin uygulaması sonucu ortaya çıkan yeni teknolojinin günden güne egemenliği altına girmektedir. Bu ise insanın karakterinin teknolojik açılımlara göre düzenlenmesi, böylelikle teknolojinin insan doğasının bir parçası haline getirilmesi anlamına gelmektedir.

Bu durumun temel nedeni gündelik hayatın, kaynağını kendi pratiğinden almayan bir mantık tarafından örgütlenmeye başla-

81. Bu kavramın eleştirel kuram ile bağlantısı için bkz. Kellner, 1989: 176 ve sonrası.

masıdır.[82] Gündelik hayatın teknolojik düzenlemeler ve araçlarla yapılandırılmış olması ve bu araçlar dolayımıyla anlam kazanıyor olması Habermas'ın diliyle konuşacak olursak yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesidir. Bu bağlamda deneyim kendi değerini yitirmiş ve kendisine dışsal bir düzenlemenin egemenliği altına girmiştir (Ahıska, 2002: 116). Deneyimin kendi değerini yitirerek kendisi dışında bir öğe tarafından düzenlenmeye başlanması kendisiyle bilgi arasında oluşan uçurumun göstergesidir. Her ne kadar yaşadığımız toplumun adı bilgi toplumu olsa da paradoksal bir biçimde gündelik hayatın teknolojikleşmesiyle birlikte deneyim ile bilgi arasında ciddi bir uçurum oluşmuştur. Bu uçuruma çarpıcı bir örnek olarak teknoloji tarihi üzerine çalışan Schivelbusch'un tren ve at yolculuğu arasında yaptığı kıyaslama verilebilir:

> "Bir atla yolculuk ediyorsanız, hem geçmiş hem de güncel deneyiminiz size yol gösterecektir. En iyi güzergâhı seçmek, çevreyi bilmek zorundasınız. Ayrıca yolculuğun ne zaman biteceğine atınızla ilişki içinde siz karar vereceksiniz. Oysa bir trenle yolculuk ediyorsanız artık matematiksel bir evrende A ile B istasyonu arasında önceden belirlenmiş bir rotada gidiyorsunuz; ne yolu ne çevreyi ne de sizi taşıyan makineyi bilmek zorunda değilsiniz. Yolculuk deneyiminizin iç dünyaya kapanmış bir anlamı var artık; içinden geçtiğiniz çevre ise çoktan düşüncelerinize eşlik eden bir manzaraya dönüşmüş (akt. Ahıska, 2002: 116)."

Herbert Marcuse da buna benzer bir örneği "Modern Teknolojinin Bazı Sosyal Göstergeleri" başlıklı makalesinde yine ulaşım teknolojilerinin alanından vermektedir:

> "Otomobiliyle uzak bir yere seyahat eden bir kişi hangi yolu izleyeceğine karayolları haritasına bakarak karar verir. Şehirler, göller ve dağlar sadece yanından geçilip gidilecek engeller olarak görünmektedir. Dağlara, bayırlara şeklini veren ve organize eden ise otoyoldur. Bir sürü tabela ve afişler seyahat eden kişiye ne yapması ve ne düşünmesi gerektiğini söylerler; hatta dikkatini doğal güzelliklere ve belli başlı tarihi zenginliklere çekmeye çalışırlar. Başkaları zaten onun yerine düşün-

82. Bu örgütlenme biçimine örnek olarak "zaman algısının deneyimden uzaklaşarak merkezi ve soyut bir standarda kavuşması, özellikle şehirlerde merkezi bir planlama çerçevesinde deneyimin soyut bir matematiksel formüle tabi kılınması, çeşitli yaşama modellerinin, tüketim ve aidiyet kalıplarının küresel olarak dolaşıma girmesi ve bunların kimliklerle, milliyetçilikle ve küreselleşen kapitalizmle ilişkisi" vb gibi temalar verilebilir (Ahıska, 2002: 116).

müşlerdir; hatta belki de daha da iyi düşünmüşlerdir. En geniş ve en şaşırtıcı, hayranlık verici manzaraya sahip olan noktalarda güvenli park alanları inşa edilmiştir. Devasa ilan panoları ona ne zaman duracağını ve en dinlendirici molayı nerede vereceğini söylemektedir. Ve bütün bunlar aslında onun iyiliği, güvenliği ve rahatı içindir; istediğini almaktadır. İş, teknik, insani ihtiyaçlar ve doğa hepsi bir arada tek bir rasyonel ve uygun mekanizma içinde kaynaştırılmıştır. Tüm bunların neticesinde kendisi yerine düşünüp, onun menfaatlerine en iyi hizmet edene karşılığını, yönlerini takip ederek en iyi şekilde ödeyecektir. (1998: 143)."

Son dönem yazılarında ileri kapitalist toplumda deneyim ile bilgi arasındaki uçurum sorununu özgürlük kavramı çerçevesinde değerlendirerek işleyen Horkheimer'ın *Akıl Tutulması*'nda konuyla ilgili verdiği örnek ise şöyledir:

"Ata binmekle otomobil kullanmanın içerdiği özgürlükler oldukça farklıdır. Modern toplumdaki otomobil sahiplerinin nüfusa oranının eski toplumdaki atlı araba sahiplerinden çok daha büyük olması bir yana, otomobil daha hızlı ve daha geniş imkânlı bir araçtır, daha az bakım ister, hatta belki daha kolay kullanılabilir. Ne var ki bu özgürlük artışı, özgürlüğün niteliğinde bir değişikliğe yol açmıştır. Sanki otomobil kullanan biz değilizdir de uymak zorunda olduğumuz sayısız yasalar ve kurallardır. Hız sınırları vardır, yavaş sürme, durma, belirli şeritler içinde kalma uyarıları, hatta biraz ilerideki dönemecin biçimini gösteren işaretler vardır. Gözlerimizi yola dikmemiz ve her an doğru hareketi yapmak için tetikte olmamız gerekmektedir. İçten gelen, kendiliğinden davranışlarımızın yerini, boğazımızı sıkan mekanik zorunluluklara yönelttiğimiz dikkati dağıtacak her türlü duygu ya da düşünceyi silmemizi gerektiren bir zihniyet almıştır (1998: 123-124)."

Bütün bu örneklerde ortak olan nokta gündelik hayat pratiklerinin teknolojikleşmesiyle birlikte deneyim ile bilgi arasında oluşan boşluğun teknolojik gelişmelerle birlikte ortaya çıkan yeni ilkelerle doldurulmasıdır. Bu tespit, teknolojinin kendisinin üretmekte olduğu hayat tarzına ve bu teknik hayatın ilkelerine göndermede bulunmaktadır. Bu ilkeler gündelik hayatı belirlemekte, kişilerin hareket alanlarının sınırlarını çizmektedir.[83] Teknoloji-

83. Teknolojinin başarısı kişilerin pratikleri üzerindeki bu belirlemeyi hem dışarıdan hem de içeriden yapabilmesidir. Kişinin eylem alanının oluşturulmasında sadece teknolojik aletlerin kişiye dışarıdan etkileri değil, bu aletlerin kullanım ilkelerinin kişi tarafından içselleştirilmesi de belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla bu süreç çoğunlukla kişilerin rızaları ile örgütlenmektedir.

nin toplumsal yaşamın temel özelliklerini belirlemeye başladığını söylemek, onun göreli özerk bir karakter taşıdığını iddia etmektir. "Elbette trenlerin ya da otomobillerin gelişmesinin kendine özgü tamamıyla bağımsız bir dinamiği olduğundan söz etmek oldukça güçtür. Örneğin trenler; meta ve emek gücü dolaşımının hızlandığı, endüstrileşme ve yersizleşmenin dinamiğiyle zamanın mekân üzerinde hâkimiyet kazandığı bir toplumsal örgütlenmenin kendi ihtiyaçları içinde icat edilmiş araçlardır. Ancak bir kez ortaya çıktıktan sonra da bu araçlar dünya içindeki yaşamı şekillendirmekte ve sınırlandırmaktadır (Ahıska, 2002: 116)." Bu da bize tarihsel bir proje olarak teknolojinin kendisine içkin kimi unsurlar taşıdığını göstermektedir (Marcuse, 1989b: 124).[84]

Teknolojinin kendine içkin tarihsel karakteri her şeyden önce insan hayatına yeni bir düzenleme getirmektedir. Bu düzenleme deneyim ile bilgiyi kopartan maddi bir düzenlemedir. Bu sistemin maddi yapısının temel karakterini kişinin bilgiyi oluşturma ve kullanma süreci göstermektedir. Örneğin, yolculuğun bilgisi tarifelerin bilgisine; yürüyerek dolaşmanın bilgisi karşıdan karşıya kırmızı ışıkta geçmemenin veya arabaların olduğu bir caddede kaldırımdan yürümenin bilgisine indirgenebilmektedir. Ya da daha güncel örnekleri düşünürsek, şu soru, problemi daha anlaşılır kılmamızı sağlayabilir: Bilgisayar kullanmayı, elektronik mesaj çekmeyi, cep telefonu kullanmayı öğrenen insanlar günümüzde nasıl bir bilgiye sahip olmaktadırlar? (Ahıska, 2002: 117) İnsanların bu teknolojik aletlerin ilkelerinin uygulanması doğrultusunda sahip oldukları bilgi gündelik hayatı mümkün kılan teknik şifreleri çözmenin olanaklarını taşıyan bir bilgi türüdür. Bu yeni bilgi türü teknolojinin yeni ilkelerinin yaratmış olduğu şifrelerin teknik bir çözümlemesini içermektedir. Bu çözümleme süreci kişinin yeni bir rasyonalite sürecine eklemlendiğinin de işaretidir. Çünkü teknik şifrelerin anlaşılabilmesi ve çözümlenebilmesi temelde rasyonel bir faaliyettir. Bu rasyonalite teknolojik gelişimin

84. Bu unsurlar Jacques Ellul'a göre teknolojinin otonom karakterini oluşturur: Otonom yani "özerk teknolojinin anlamı teknolojinin nihai olarak yine kendisine bağımlı olmasıdır; o, kendi yolunu kendi çizer, ikincil değil, birincil bir faktördür. Kendi içine dönme eğilimi olan ve özgür iradeye sahip bir organizma olarak kabul edilmelidir; o, kendi içinde bir sondur. Otonomi teknolojik gelişmenin en önemli şartıdır. Bu tür bir otonomi, J. Baudrillard'ın "işlevsel dediğimiz şey, bir şeyin sonuna değil, daha çok bir düzene ya da sisteme adapte edilen şeyler anlamına gelir" şeklinde ifade ettiği işlevsellik tanımına son derece uymaktadır (2003: 386)."

yaratmış olduğu yeni bir rasyonalitedir (Marcuse, 1998: 139).[85] Yeni rasyonalitenin özelliği hesaplayıcı olmasıdır. Bu özellik teknik aklın toplumsal alanda nasıl hegemonik bir şekilde işlediğinin ve bu alanı hangi ilkelerle belirlediğinin göstergesidir. Teknik akıl hesaplayıcı akıldır. Onun için evren fiziksel-matematiksel bir gerçeklikten ibarettir. İşte bu yüzden ileri endüstri veya teknoloji toplumunda trenle yolculuk etmek matematiksel evrende yolculuk etmek gibidir. Önemli olan tek şey iki istasyon arasındaki mesafenin matematik-fizik yöntemin öğeleriyle belirlenmesidir. Bu belirleme hesaplayıcı bir ilkeyle çalışmaktadır. Hesaplayıcı ilke ölçüm yapan ilkedir. Bu ilke birtakım teknik kurallar ve şifreler üretir. Geriye kalan, kişinin bu şifreleri çözümleyebilmesidir. Bu süreci kolaylaştırmak için ise kişiye kullanma kılavuzu, tarife vb gibi şifreleri açıklayıcı birtakım belgeler verilmektedir. Kişi de bu belgeleri anlayarak ve kullanarak sürece kolaylıkla uyum sağlar. Böylelikle teknik aklın hesaplayıcı ilkesi tüm toplumsal ilişkilere yayılmaya başlar. Bu yayılma günümüz toplumlarında öyle bir noktaya ulaşmıştır ki teknolojik rasyonalitenin yasa ve işleyiş mekanizmaları toplumun tüm alanlarını kontrol altında tutabilmektedir (Marcuse, 1998: 146). Öyle ki sadece insanların teknolojik aletlerle değil, toplum içinde birbirleriyle kurduğu ilişkiler bile bu yeni teknolojik rasyonalite çerçevesinde oluşturulmaktadır (Marcuse, 1998: 144). Bu yayılma, kişiler tarafından; fabrikalardan büyük tüketim merkezlerine, eğlence merkezlerinden alışveriş merkezlerine, işyerlerinden okullara kadar her toplumsal kurum ve alanda hissedilmektedir (Marcuse, 1998: 145). Kişilerce sergilenen teknolojik dünyaya uyum sağlama süreci insanların teknolojik rasyonalite çerçevesinde oluşan bu ilişkileri yeniden üretmelerini mümkün kılar. Çünkü uyum sağlama sürecinde insanların bütün arzu ve istekleri teknoloji toplumunun yasalarına uygun olarak yeniden şekillendirilmektedir. Bu yolla insanların talepleri, arzuları ve istekleri teknik aklın hesaplayıcı ilkesine göre belirlenmektedir.

---

85. Teknolojiyle birlikte rasyonellik de eleştirel bir güç olmaktan bir ayarlama ve uyum gücü haline dönüşmüştür. İnsanoğlunun davranışları yine kendisinin yaratmış olduğu araç gereçlerin teknik gereksinimleri tarafından şekillenmektedir. Akıl ise nihai anlamını standardize olmuş bir kontrol, üretim ve tüketim sistemi içinde bulmaktadır (Marcuse, 1998: 146).

Bütün bu belirlemeler günümüz kapitalist toplumlarında gündelik hayatın her aşamasının, teknolojikleşme sürecinin rasyonel ilkesiyle donatıldığını göstermektedir. Bu durum insan hayatının aynılaşmasıdır. Teknoloji, insan hayatının her noktasına sirayet ederek farklılıkları ortadan kaldıran bir sistem yaratmıştır (Marcuse, 1998: 160). Marcuse, bu yüzden, bu sistemde yaşayan insanın tek boyutlu insan olduğunu iddia eder. Ona göre özellikle ileri endüstri toplumlarında insan varoluşu tek boyutluluğa indirgenmiş gibidir. Bu düşüncenin arkasında yatan tespit modern zamanlarla birlikte teknolojinin ontolojinin yerini almış olduğu fikridir (Marcuse, 1989b: 121).[86] Bu iddianın söylemek istediği modern bilimin ilerlemesiyle birlikte ortaya çıkan teknolojik gelişmelerin sonucunda doğal dünyanın teknik dünyaya dönüştüğüdür. Bu dönüşüm tek boyutlu bir gerçeklik ve bu gerçekliğin biçimlendirdiği tek boyutlu bir toplum ve insan modeli yaratmıştır. Tek boyutlu gerçeklik, gerçekliğin tözünün teknik formu tarafından temsil edildiği bir gerçekliktir. Bu teknik form gerçekliğin hem içeriği hem de özüne dönüşmüştür (Marcuse, 1989b: 122). Gerçekliğin özünün teknik form ile oluşturulması; teknik aklın ilkesinin, gerçekliğin her düzeyini şekillendirmesi demektir. Böyle bir toplum düzeninde her şey teknik aklın arzularına göre düzenlenmektedir. Bu düzenlemenin temel amacı toplumun her alanında geçerli olabilecek standartlar yaratmaktır. Standart oluşturmak tek boyutlu toplumun düzenleyici ilkesini oluşturmaktadır. Beslenmelerinden giyinmelerine, uykularından çalışma vardiyalarına kadar insanların her ihtiyacı ve eylemi standart ilke çerçevesinde örgütlenir.[87] Standartlar; teknik aklın ölçüp biçen, hesaplayan ve aynılaştıran ilkesi ile tespit edilir.[88] Kişiler

86. Ayrıntılı bilgi için bkz. Marcuse, 1989a: 119-121.

87. Bu örgütlenmenin prototipi çağrı merkezleridir (*call centers*). Çağrı merkezlerinde çalışan bir kişinin ne zaman mola verebileceği, tuvalete gidebileceği veya ne zaman yemek yiyebileceği, tüm bunlar en ince ayrıntısına kadar işyerindeki yönetmenlerce hesaplanmaktadır. Ayrıca bu merkezlerde çalışan kişilerin belirlenen programlara uyup uymadıkları teknolojik aletlerle kontrol edilmektedir. Kişinin işyerine ne zaman geldiği ve işyerinden hangi saatte çıktığı; sisteme ne zaman giriş yaptığı, hangi zaman diliminde mola kullandığı vb rahatlıkla kontrol edilebilmektedir.

88. Bu ilke de toplumsal yapıdaki güç ilişkileri çerçevesinde çalışır. Kısaca egemenlere hizmet eder. Kuşkusuz teknolojinin kimin elinde olduğu ve hangi amaçlar çerçevesinde kullanıldığı bu noktada belirleyicidir.

artık kendi hayatlarını kontrol edemez duruma gelmişlerdir. İnsanların hayatları başka güçler tarafından düzenlenmekte ve bu düzen teknolojik rasyonalite tarafından sürekli denetlenmektedir. Standartlara uymayan kişi toplumsalın mevcut sınırlarının dışına itilerek toplumdan uzaklaştırılır. Böyle bir düzende tek boyutlu toplum her şey, çok boyutlu özerk birey hiçbir şeydir (Marcuse, 1998: 159). Çünkü aklın otonomisi teknolojinin gündelik hayatı kuşatmasıyla anlamını çoktan yitirmiştir. Teknolojinin körce ilerlemesiyle birlikte eleştirme gücü elinden alınmış modern özne silinmiştir. İnsanların tüm istekleri, arzuları ve karar verme mekanizmaları teknik aklın ilkeleri bağlamında şekillenmektedir. Birey, tek boyutlu toplumda artık sadece bir araçtır. O, teknolojinin aracıdır. Teknolojinin ilkelerini uygulamakla ve teknolojik rasyonaliteyi yeniden üretmekle görevlidir. Teknoloji ve onun rasyonalitesi kendi doğasının parçası haline getirilen birey kapitalist yaşamda artık yaşamamaktadır çünkü benliğini kaybetmiştir.

Sonuç olarak Horkheimer'ın sınai disiplin, bilimsel aydınlanma ve teknolojik ilerleme başlıkları altında topladığı, çalışmanın bu bölümünde açıklamaya çalıştığımız bu üç süreç düşünüre göre burjuva bireyinin silinişine yol açmıştır. Birey artık yoktur. Yirminci yüzyılın en umutsuz toplum eleştirilerinden birisini birey analizi aracılığıyla gerçekleştiren Frankfurt Okulu düşünürlerinin "bir bütün olarak yönetilen" toplum adını verdikleri dünyada artık ne devrime ne de direnişe yer vardır. Öyle ki bu yerde artık nefes almak bile imkânsız hale gelmiştir. İnsan potansiyeli geç kapitalizmin dar, her şeyi içine alan yapılarına ve ilişkilerine hapsol-

89. Bu noktada "iyi yaşam" olanağının nasıl mümkün olduğu sorusu sorulabilir. Bu soru haklı ve yerinde bir sorudur. Düşünürlerin (özellikle Horkheimer ve Adorno) bu soruya verdikleri tutarlı bir yanıt yoktur. Çünkü birey ve toplumla ilgili tüm bu olumsuz tespitlerine rağmen, Horkheimer, hâlâ insanın içinde bazı direnme öğelerinin kaldığını söyler (1998: 154). Bu öğelerin ne olduğunu ve bütün olumsuzluklara rağmen bireyin içinde hâlâ nasıl var olabildiklerini açıklamayan Horkheimer "iyi yaşam" idealinin direnen birey ile açığa çıkartılabileceğini iddia eder. Çözüm toplumsal grup ya da sınıfların ortak mücadelesinde değil bireydedir. Çünkü günümüz toplumunda hiçbir toplumsal kurum ya da grubun -ki buna işçi sınıfı da dahildir- görece bir özerkliği yoktur (1998: 157-158). Bu nedenle özgürleşim ancak birey aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Direnen birey boyun eğmeyen bireydir. "O, doğruluğun gerekleriyle varoluşun akıldışı niteliğini uzlaştırmaya yönelik her türlü pragmatik çabaya kaşı çıkacaktır. Geçerli ölçülere uyarak doğruluktan fedakârlık yapmaktansa, kendi hayatında, hem teoride hem de pratikte, olabilecek en çok doğruyu dile getirmeye çalışacaktır. Çatışmalardan oluşmuş bir hayat olacaktır onunki; toptan yalnız-

muştur. Bu tutsaklıktan ne kuramsal ne de pratik olarak çıkmak ne yazık ki pek mümkün gözükmemektedir.[89]

lığı göze almak zorundadır (Horkheimer 1998: 133)." Nietzsche'nin trajik insanını anımsatan Horkheimer'ın bu ifadeleri yeni bir insan anlayışının yaratılması gerektiğini vurgulamaktadır. Buna benzer bir vurgu Marcuse'un "Liberation from the Affluent Society" başlıklı konuşmasında da vardır. Düşünür bu sunumunda özgür bir toplumun yeni bir antropoloji gerektirdiğini söyler. Yeni antropoloji somut özgür bireyin şekillendirdiği antropolojidir. Bu da düşünüre göre yeni bir insan doğasının yaratılması demektir (1989c: 282). Yeni bir insan doğasının yaratılması da ancak mevcut toplumsal koşulların insanın potansiyelinin özgürleşim amacı çerçevesinde açığa çıkartılmasını mümkün kılabilecek bir şekilde dönüştürülmesiyle olanak kazanabilir.

Üçüncü Bölüm
Frankfurt Okulu ve Bilim

"Sosyal eleştiri bilginin eleştirisidir ve tam tersi (*vice versa*)."
(Theodor W. Adorno, *Özne ve Nesne*)

Yunan tragedyalarındaki kahramanların ya da ana karakterlerin tanrılar tarafından cezalandırılmasının nedeninin aşırı gururlu ya da kibirli olmalarından (*hubris*) kaynaklandığı, çoğu zaman ileri sürülmektedir. Aristoteles'e göre de tragedya, çoğunlukla statü sahibi bir kişinin –bir kral ya da güçlü bir soylu– *hubris* –aşırı gurur veya kibir– nedeniyle yıkıma uğramasını konu edinmektedir (Berktay, 2004: 52; Aristoteles, 1996: 49b-50a, 53a). Kahramanları yıkıma götüren yol, onların tanrılara öykünmesiyle açılır. Tanrılara öykünmek veya başka bir ifadeyle onlar gibi olmak istemek, bir anlamda kahramanların –kendilerini tanrıların yerine koyarak– tanrılar karşısında aşırı kibirle davranması demektir. Bu davranış tarzının en üst aşaması, kişinin ölümsüz olma arzusunda açığa çıkar.[1] Burada ölümsüzleşme arzusu, savaşta gösterilen kahramanlık, kazanılan şan ve şeref yoluyla gelecek kuşakların belleğine kazınmak anlamına gelir. Tam da bu yüzden, epik şiir kahramanları, yaşlanıp yatakta ölmektense bir savaşçının tüm görkemiyle genç yaşta savaşırken ölmeyi, yani "güzel ölümü" (*kalòs thánatos*) tercih eder.[2]

1. Yunanlılar, tanrıları insan biçiminde düşünmüş ve o şekilde betimlemişlerdir. Yunan dünyasının tanrıları –tektanrılı dinlerde olduğu gibi– her şeyi bilen, her şeyin hâkimi, kudretli, mutlak güç sahibi ve yaratıcı olma niteliklerini taşımayan, insanlarla bir arada yaşayan, onlarla aynı duygulanımları paylaşan varlıklardır. Tanrıların insanlardan tek farkı, ölümsüz olmalarıdır. Bu yüzden, birçok tragedya kahramanı, ölümsüzlük arzusu üzerinden tanrılara öykünmüştür.
2. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Vernant, 2001: 86; Keskin, 2004: 216.

Ölümsüzleşme arzusuyla aşılmak istenen duygu, birçok kültürün temelinde olan ve aynı zamanda oluşumunda rol oynayan ölüm korkusudur. Arkaik Yunan düşüncesinde öne çıkan ve özellikle epik şiirin kahramanlarına özgü bir niteliğe dönüşen ölümsüzleşme arzusu da bu korkuyu aşma arayışlarından biridir. Eski Yunan düşüncesinde tanrıların kıskançlığına, öfkesine neden olan eylemler kümesinin temel motivasyonunu oluşturan ölümsüzlük arzusunu yaratan korku duygusu ve bu duyguyla ilişkili kaygı halinin, insanlık tarihinin oluşumunda birçok bakımdan belirleyici olduğu iddia edilebilir. Korkuyu yenmek ve ondan kaynaklanan kaygıları ortadan kaldırabilmek için denenen yollar, kuşkusuz bir kültürden diğerine değişim gösterir. Ancak korku duygusunun temel nesnesinin "bilinemez olan" olduğu göz önünde bulundurulduğunda, insanlık tarihinde denenen bu yolların mantıksal açıdan iki çerçeve altında toplanabileceği söylenebilir. İnsanlar bu duyguyu yenebilmek ya da aşabilmek için ya bilinemez olanı bilinebilir kılmaya çalışmışlar ya da bunu başarabilmeleri için ellerinde yeterli donanım ve araç olmadığından kendilerini bilinemez kılmışlardır (Soykan & Keskin & Dellaloğlu, 2003: 50-51).

Aydınlanma sürecini bu eksen çerçevesinde yorumlayan Horkheimer ve Adorno'ya göre, Aydınlanma'nın tarihi, bilinemez olanı bilinebilir kılmanın tarihidir. Bilinemez olan mittir. Aydınlanma, miti bilimle bilinebilir kılmaya çalışmış; bilinemez olana yönelik korkuyu bilimsel akılla aşmaya çabalamıştır.[3] Mite karşı duyulan korkunun çözümlenme çabasından beslenen ve kültürel, felsefi, politik açılımları olan Aydınlanma hareketini, bu tarihsel süreci, uygarlık tarihindeki diğer süreçlerden ayıran temel unsur da budur: Yeni bilim anlayışı aracılığıyla korku durumunun aşılmaya çalışılması.

Yeni bilim anlayışının doğa tasarımı ve kullandığı yöntemler, Rönesans'la birlikte ortaya çıkmıştır. Avrupa tarihinde muazzam bir devingenliği ortaya koyan Rönesans dönemi, daha sonraları "karanlık çağ" olarak da tabir edilen ortaçağdan köklü bir kopuş isteğini temsil etmektedir. Bu kopuş talebi, aynı zamanda "modern" sıfatıyla nitelendirilir. Altıncı yüzyıldan sonra Latincede

3. Aydınlanma çağında bilim, kendi dışında bir otorite tanımamaktadır. Bu tavır, bilimin kendisini kibirli kılmıştır. Tıpkı kahramanların kibirli olmalarından dolayı cezalandırılması gibi, modern bilim de Aydınlanma eleştirmenleri tarafından yıkıma uğratılmaktadır.

beliren modern sözcüğü, "yenilik, düşüncelerdeki açıklık, özerklik, özgürlük ve otoritelerden bağımsızlık" anlamlarını taşımaktayken; daha sonraları, "en son ortaya çıkarılan olaylar, geleneği kırmak, dile getirilen yeni fikirler üzerine bilgi" anlamlarına işaret etmeye başlamıştır. Ama daha sınırlı ve teknik bir terim olarak modern, çoğu zaman ortaçağ karanlığının karşıtı olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda, modern felsefe dediğimizde, Francis Bacon ve Descartes'ı; modern bilim dediğimizde ise Copernicus, Kepler, Galilei ve Newton çizgisini göz önünde tutarız.[4] Eskiyi reddetme olarak modern felsefe, Bacon ve Descartes'ın ortaçağ ve Aristoteles felsefesinin ön-kabullerine karşı çıkışıyla başlatılırken; modern bilim de Aristoteles ve Ptolemaios'un "dünya-merkezli evren" anlayışına karşı Copernicus'un "güneş-merkezli evren" tasarımıyla başlatılır. Kuşkusuz merkezin yer değiştirmesiyle meydana gelen, yalnızca bir ters çevirme, basitçe bir şeyin başka bir şey yerine ikame edilmesi olmayıp; bunun çok daha ötesinde, o merkezin etrafında örgütlenen ve o dizgeyi yapılandıran bütün bir kavramlar dizgesinin –anlam ve yer olarak– kökten sarsılması ve yeniden içeriklendirilip, teorik ve pratik açılardan örgütlenmesi anlamına gelecektir. Bu yeni örgütlenme aşaması, tek cümleyle şu şekilde özetlenebilir: Yeni bilim anlayışının egemen konuma geçme süreci, yani modern bilimin oluşma serüveninin anlatısı, Aristoteles ve skolastiğin töze, niteliklere dayanan, devinimi olanak ve tekinlik arasında bir geçiş, bir değişme olarak belirleyen, ayaltı ve ayüstü ayrımı yapan, devinimler ve maddelerin farkını ortaya koyan, sıra düzenli ve sonlu bir evrenin mevcut olduğunu ve bu evrenin merkezinde dünyanın, çeperinde ise çakılı yıldızların bulunduğunu söyleyen, gökcisimlerinin sayısını yedi ve sabit olarak kabul eden, ereksel nedeni temele alan ve bilimin ana karakterini *contemplativia* olarak tayin eden, yöntem olarak tasımı öne süren bir bilim anlayışından –ister felsefeci ister bilim adamı olsun, modernlerin pek sık kullandığı bir metaforla– devasa bir makinenin parçalarının tek tek söküldüğü bir süreçten geçilerek tözsel olanın işlevselliğe indirgendiği, devinimin zorunlu bir değişmeden ziyade bir konum olarak belirlendiği, niteliklerin elimine edilip yerlerine niceliklerin geçirildiği, maddenin geometrik

4. Bu düşünürler, ortaçağ düşüncesinden tam olarak kopmamışlardır. Ancak düşünürlerin fikir ve varsayımları, modern felsefe ve bilimsel düşüncenin temellerini oluşturmuştur.

bir uzama devredildiği, sıra düzenli olmak adına ne varsa çözdürülüp türdeşleştirildiği ve bunun neticesinde büyük ilke "yasa"ya kavuşulduğu, dünyanın merkez olmaktan çıkarılıp yerine bir başka merkezin konduğu, bilimin *activa et operatium* karakterini kazanmaya başladığı, tümevarım ve matematiksel yöntemin kullanıldığı, varlığın ölçülebilirlik/hesaplanabilirlik ilkelerinin ve kontrollü deneyin hizmetine açıldığı bir döneme geçiştir.[5]

Özetlemeye çalıştığımız köklü geçişle birlikte ortaya çıkan ve başlangıçta sadece doğa araştırmalarında kullanılan yeni bilimin amacı ve yöntemi, daha sonraları toplumsal, kültürel ve tarihsel gerçekliği konu edinen bilimsel faaliyetlerde de kullanılmaya başlanmıştır. İnsan ve toplum bilimleri olarak adlandırılan bilimlerin gerçekleştirdiği çalışmalarda doğa bilimlerindeki yöntemsel eğilimin ağır basmasıyla ortaya çıkan bilimsel tutum, eleştirel kuram tarafından sıklıkla eleştirilmektedir. Horkheimer, bu eleştirisini iki temel kavram ekseninde yapmaktadır: kuram ve akıl.

Düşünür, ilk olarak "kuram" kavramını ele alır; insan ve toplum bilimlerinde egemen olan kuramsal tutumu "geleneksel kuram" başlığı altına yerleştirerek eleştirir. Frankfurt Okulu literatüründe çoğu zaman "pozitivizm eleştirisi" olarak yer alan Horkheimer'ın geleneksel kuram eleştirisinin üç temel düşünsel hedefi olduğu iddia edilebilir: (1) Mevcut toplumsal olguların *doğal* olgular olarak ele alınamayacağı düşüncesi; ilk maddenin uzantısı olarak. (2) Toplumsal ya da tarihsel olaylara tözsel/değişmez bir nitelik atfedilemeyeceği fikri. (3) Düşünce ve varlık, özne ve nesne, olgu ve değer ikiliklerinin mutlak biçimde ayrılmış *doğal* ikilikler olarak kabul edilemeyeceği düşüncesi. Bu üç maddenin eleştirisi, düşünürün kavrayışında geleneksel ve eleştirel kuramı birbirinden ayırt eden temel hattı ortaya koymaktadır. Çünkü bu üç söylemden herhangi birinin tersini kabullenmiş bir toplum kuramı, problemli bir yapısı olan toplumsal gerçekliğin yeniden üretimine yardımcı olmaktadır. Düşünüre göre, bir toplum kuramının ana karakterini belirleyen somut durum da bu aşamada açığa çıkmaktadır. Kuramın temel karakterini belirleyen ana unsur, onun mevcut toplumsal yapıyı eleştirip eleştirmemesiyle ilgilidir. Bu bağlamda, geleneksel kuram, mevcut toplumun kendini yeniden ürettiği özel işleyiş süreçlerine yerleşmiştir. O, "tecrübeyi

5. Bu köklü dönüşümün ayrıntıları için bkz. Koyré, 2004: 51-68, 69-106, 151-186, 187-212.

mevcut toplumdaki yaşamın yeniden üretiminden kaynaklanan sorunlar temelinde örgütler" (Horkheimer, 2005c: 390) ve böylelikle kapitalist toplumdaki sorunlu yapı ve işleyişlerin üretimine yardımcı olur.

Horkheimer, ilk eleştirisinin bir uzantısı sayılabilecek olan ikinci temel eleştirisini akıl incelemesi çerçevesinde yapar. Düşünür, bu bağlamda, geleneksel kuramcıların akılla kurduğu ilişkiyi eleştirmektedir. Sistemin yeniden üretimine katkıda bulunarak ideolojik bir form alan geleneksel kuramla akıl arasında kurulan ilişki, eleştirel kuramla akıl arasında kurulan ilişkiden oldukça farklıdır. Bunun nedeni, iki kuramın ilişkide olduğu akıl türlerinin birbirinden yapıca farklı olmasıdır. Geleneksel kuramcılar, bilimsel etkinlikte akla tamamıyla yöntemsel bir rol atfetmekte; aklın işleyişini ve bilimsel etkinlikteki kullanımını salt araçsal bir düzleme indirgemektedir. Horkheimer, aklın bu türden bir indirgeme sonucu ortaya çıkan halini "araçsal akıl" olarak adlandırır. Araçsal akıl, yönteme indirgenmiş akıldır; parçalayıcı, analitik ve biçimseldir. Düşünüre göre, geleneksel kuram, araçsal akılla hareket etmektedir. Araçsal akıl, sadece görünenin, dile gelenin, deneyimlenenin ve düşünülenin mantığını ve yasalarını keşfetmeye yönelik bir çabayı benimser. Akıl, geleneksel kurama bağlı kaldığı sürece yalnızca mevcuttaki verileri düzenler, sınıflandırır ve bu verilerden birtakım soyut çıkarımlar yapar. Kısacası akıl, bu tür bir bilimsel etkinlikte faaliyetin amaçlarından kopuk bir konumdadır. Bilimsel faaliyet içinde kendisine yalnızca işlevsel ve araçsal bir statü biçilmiştir.

Horkheimer, aklın, araçsal olarak ortaya konmayan, daha yüksek bir kavranış düzeyinin de olduğunu iddia eder ve felsefe tarihinde de kimi zaman sahiplenilen aklın bu düzeyine "tözel/nesnel akıl" adını verir. Tözel/nesnel aklın ağırlık verdiği araçlar değil, amaçlardır. Eleştirel kuram, amaçlara ağırlık veren nesnel akılla işlemektedir. Bu işleyiş, eleştirel kuramı, aklın kendisine içkin rasyonel amaçların kurgularıyla ilişkilendirir. Böylelikle –tıpkı Eski Yunan felsefesindeki aklın kendisine içkin olan rasyonel amaçlarla bağıntılı iyi yaşam anlayışı ile ilişkide olması gibi– eleştirel kuram da bilimsel etkinliği politik bir zemine taşıyarak, bilimin iyi yaşam düşüncesiyle ilişkilenmesini sağlar. Bu çaba da modern bilimin toplumsal gerçeklikteki olumsuz ve ideolojik işlevini ola-

naklı kılan geleneksel kuramın eleştirisine dönüşür ve alternatif bir bilim anlayışını inşa eder.

Bu açıklamalar çerçevesinde çalışmamızın bu bölümünde ana yönelimimiz, Frankfurt Okulu düşünürlerinin "kuram" ve "akıl" kavramlarına bakış açılarının ayrıntılı bir analizidir. Bu bağlamda, ilk olarak Horkheimer'ın geleneksel ve eleştirel kuram kavramsallaştırmaları üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede yapılacak olan, pozitivizmin bir eleştirisi olarak "eleştirel kuram"ın epistemolojik ve metodolojik önvarsayımlarının açıklanmasıdır. Bu açıklama, yeni-pozitivizm ya da Viyana Çevresi olarak da anılan akımın benimsemiş olduğu ilkelerle eleştirel kuram geleneğinin temel ilkelerinin karşılaştırılması aracılığıyla verilecektir. İlk kısım bu şekilde tamamlandıktan sonra, akıl analizine ve tartışmasına geçilecektir. Bu tartışmada, araçsal aklın temel özelliklerinin neler olduğu ve tarihsel olarak nasıl kurulduğu gösterilecek, daha sonra ise araçsal aklın eleştirisiyle birlikte deney, yöntem ve eleştiri kavramları aracılığıyla nesnel akıl kavramı ele alınacaktır.

Geleneksel ve Eleştirel Kuram

İnsanları kuramsal düşünme zeminine kaymaları için zorlayan problemlerin, hemen hemen her gün yüz yüze geldikleri veya gelmek zorunda kaldıkları gündelik sorunlarla birlikte açığa çıktığı iddia edilebilir. Gündelik yaşamda başımıza gelen herhangi bir durum karşısında düşünmeye başlamamız ya da o durum hakkında bir açıklama yapmaya kalkışmamız, teorik bir zeminde düşünmeye başlamış olduğumuzun kanıtıdır. Bu durum, çoğu zaman daha önce başımıza gelmemiş bir davranıştan, olaydan ya da daha evvel hiç karşılaşmadığımız bir olgu veya tavırdan; kısacası bize yabancı olan, o anda kontrolümüzün olmadığı bir şeyden kaynaklanır. Bu bağlamda kuram, tecrübeleri anlama ve açıklamaya yönelik bir girişim olarak tanımlanabilir. Bu, ister diğer insanların eylemleri isterse geçmiş deneyimlerimiz veya bastırılmış duygularımız ya da her ne olursa olsun, yaşadığımız en yakın tecrübedir (Craib, 1992: 7). Ancak doğrudan deneyimimiz üzerinden ortaya çıkan bu anlama ve açıklama türünün dışında, daha karmaşık, belirli bir yöntem ve sistematikle kurulan başka bir anlama ve açıklama türü daha vardır. Yeni bilim anlayışıyla biçimlenen bu tür, açıklamayı, doğrudan deneyimine hiçbir zaman

tam olarak sahip olamadığımız bir şeyle vermeye çalışır (Craib, 1992: 7). Teori, bu düzeyinde, bize dünya hakkında yeni bir bilgi verme çabası taşımaktadır. Bu çaba, temelde, mevcut deneyimleri mümkün olan tüm diğer deneyimler eşliğinde anlama ve açıklama çabasıdır. Bu yolla açıklanmak istenen gerçeklik hakkında, genel (en geniş) düzeyde bir düşünce dizgesi de oluşturulmaya çalışılır. Dolayısıyla bu türden bir açıklama arzusunda, gündelik yaşam içindeki doğrudan deneyimlerin sınırlarının –bir bakıma– aşılması hedeflenmektedir. Böylelikle de teori tarafından problem edilen araştırma nesnesinin sınırları genişletilmekte ve nesnenin incelenmesi sonucunda ortaya çıkan bilgimiz de bu genişlemeye paralel olarak artmaktadır. Bu amacın kendisi, modern zamanlarda, hemen hemen tüm bilimsel etkinliklerde, dolayısıyla sosyal bir teori olma iddiasını taşıyan herhangi bir toplum bilimi teorisinde de taşınagelmiştir.[6]

Sosyal teori, toplumsal gerçekliğin yapısı hakkında bilgi verme iddiası taşıyan bir teoridir. Bu türden geniş çaplı bir bilgi türünün üretimi ise teorinin sistematik bir düzeyde inşasıyla mümkündür. Demek ki gündelik yaşamdaki herhangi bir teorik düşünmeyle bilimsel etkinlik içinde yer alan sosyal teorinin kuramsal zemini arasındaki fark, ikincisinin birincisine oranla daha sistematik bir şekilde oluşturulma çabasıyla doğmaktadır (Craib, 1992: 8). Günümüzde, bu türden bir sistematik toplum kuramı yaratma çabasının kendisini felsefi düzeyde sorunsallaştıran disipline, sosyal bilimler felsefesi denmektedir. Sosyal bilimler felsefesi –genel olarak– insan ve toplum bilimlerine; bu bilimlerin temellerine ilişkin felsefi problemlerle uğraşır. Bu uğraş, çoğu zaman, sosyal bilimler felsefesinin iki *temel* eksende sorularını şekillendirmesiyle sonuçlanır. Bu eksenlerden ilki ontolojiktir. Bu çerçevede, sosyal bilimler felsefesi, "Bilimsel araştırma nesnesinin temel bir yapısı/doğası var mıdır? Eğer varsa, bu yapı hangi özelliklerle tanımlanabilir? Farklı türden var olma türleri nelerdir? Doğal olgularla insani olgular, aynı türden olgular mıdır? Bu olgular arasındaki (eğer varsa) temel farklılıklar nelerdir?" tarzında sorular sorar.

6. Sorgulamamızın başında da vurguladığımız gibi günümüzde özellikle bilimsel alanda gerçekleştirilen çalışmalarda kuramın arka planda kaldığı gözlemlenmektedir. Ön plana yerleşen uygulamadır. Uygulaması olmayan bir kuram, birçok bilim insanına göre gereksiz, anlamsız, yararsız ve bu nedenle zaman öldüren bir etkinliği temsil etmektedir.

Sözü edilen felsefe disiplininde ontolojik soruşturmayı besleyen diğer önemli eksen, epistemoloji eksenidir. Bu eksende yükseltilen soruların temel amacı, bilimsel bilginin üretim süreçlerini ve bu süreçler sonrasında ulaşılan açıklamanın (ya da ana önermenin) neliğini sorgulamaktır. Bu sorgulama ise genellikle şu sorular çerçevesinde yapılmaktadır: "Açıklamanın doğası nedir? Bilimsel bir açıklamaya ulaşılırken, izlenmesi gereken yöntem/yöntemler nedir/nelerdir? Her bilimsel etkinliğin yönteminin aynı olması olası mıdır? Bilimsel bir açıklamanın sahip olması gereken mantıksal yapı nasıl kurulabilir? Sosyal bilimler nasıl bir mantıksal işleyişe sahiptir? Bir açıklamanın bilimsel nitelikte olabilmesi için hangi türden kanıtlara ihtiyaç vardır?"

Sosyal bilimler felsefesinin bu soru dağarcığı, kendisinin bir üst kategorisi olan bilim felsefesinin hegemonik söylemi çerçevesinde oluşmuştur. Daha çok doğa bilimlerini konu edinmiş olan bilim felsefesi dalının –tıpkı mantık, ontoloji, epistemoloji ya da etik gibi felsefenin en eski dalları arasında sayılabilse de– çağımızda anladığımız anlamda akademik bir disiplin olarak 1920'li ve 30'lu yıllarda şekillendiği söylenebilir. Bu dönemde, büyük ölçüde mantıksal pozitivist akımın yön verdiği bilim felsefesi çalışmalarında, üç temel alanda faaliyet yürütüldüğü gözlemlenmektedir. Bu alanlardan ilki, bilime ilişkin felsefi problemlerin soruşturulmasıyla ilgilidir. Bilimin diğer insan etkinliklerinden nasıl ayrılacağı sorunu, bilimsel bilginin ne türden bir bilgi olduğu sorunu, bilimsel bilginin kaynağı, kapsamı ve temeli sorunu, bilimde yöntem sorunu, bilimsel açıklamanın ve kuramın yapısı sorunu, algı ve gözlemin güvenilirliği sorunu, kuram ve gözlem ilişkisi sorunu, doğruluk sorunu, tümevarım sorunu, nedensellik sorunu gibi sorunlar, bu kategoriye örnek olarak verilebilir. Faaliyet alanlarının ikincisinde, çeşitli bilimsel disiplinlerin felsefi temellerine ilişkin bir soruşturma yürütülmüştür. Bu etkinliğe ise kuantum mekaniğinin nedensellik ilişkisiyle bağdaşıp bağdaşmayacağı sorunu, geometrik aksiyomların statüsü sorunu, zaman ve mekânın neliği sorunu, matematik ve dünya arasındaki ilişkinin neliği sorunu, insan ve toplum bilimlerinin doğa bilimlerinden amaç ve yöntem açısından ayrılıp ayrılmayacağı sorunu gibi sorunlar örnek olarak gösterilebilir. Faaliyet yürütülen alanların sonuncusu ise bilim felsefesinin diğer disiplinlerle ilişkisi meselesi –örneğin bilim felsefesi ve bilim tarihi ilişkisi– üzerine odaklanmıştır (Irzık, 2003: 37).

Özellikle doğa bilimlerini merkeze alarak gerçekleştirilen bu üç temel alanla ilgili felsefi soruşturmaların, insan ve toplum bilimleri felsefesi çalışmalarına etkisi olumsuz olmuştur denilebilir. Bunun nedeni, insan ve toplum bilimlerinde yürütülen çalışmaların doğa bilimlerinin gölgesinde kalmış olmasıdır. Bu sürecin mantıksal, metodolojik ve empirik bir sonucu olarak, hem sosyal gerçekliği araştıran bilimsel faaliyet doğa bilimlerinin kuramsal yapısından etkilenerek pozitivist bir toplum kuramı üretmiş hem de üretilen pozitivist toplum kuramına bağlı olarak sürdürülen sosyal bilimler felsefesindeki tartışmalar doğa bilimleri felsefesinin temel problemlerine bağımlı bir biçimde yürütülmüştür. Bu durum, insan ve toplum bilimlerinin, doğa bilimlerinin yöntem ve amacına benzer bir yöntem ve amaç çerçevesinde örgütlenme çabasıyla eşzamanlı gitmiştir.[7] Bu bağlamda, sosyal bilimler felsefesinin yukarıda belirttiğimiz sorularının işaret ettiği konular, çağımız bilim felsefesi tartışmalarında daha çok doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasında benzerlik olup olmadığı sorunu bağlamında işlenmiştir.[8] Sorunların böyle bir bağlam ekseninde tartışılmasının kaynağı ise iddia edildiği üzere pozitivist söylemin bilim felsefesi konularındaki belirleyici konumudur. Yirminci yüzyılda bilimle ilgili gerçekleştirilen hemen hemen bütün felsefi soruşturmalar, pozitivist söylemin temel önermeleri çerçevesinde şekillenmiştir. Kimi felsefi akımlar bu temel önermelere bir tepki olarak ortaya çıkmış ve anti-pozitivist bir perspektif ekseninde pozitivist bilim anlayışını eleştirmiş kimileri de bu anlayışı olumlayarak derinleştirmeye çabalamıştır.[9] Eleştiriler ister olumsuz ister olumlu olsun, bilim felsefesi tarihine bakıldığında, pozitivist öğretinin hegemonik bir söylem olmayı başardığı, diğer tüm disiplinleri derinden etkileyerek felsefi tartışmalara damgasını vurduğu görülür. Thomas Kuhn'un ünlü kavramıyla söylersek, yirminci yüzyıl bilim ve felsefe dünyasındaki paradigmanın po-

7. Aslında bu yönelim, yirminci yüzyıl felsefe ve bilim dünyasında yeni ortaya çıkmış bir yönelim değildir. Daha on dokuzuncu yüzyılda, Auguste Comte, sosyolojiye sosyal fizik demekteydi. Comte'un temel savlarını benimseyen ve aynı çağın çocukları olan İngiliz pozitivistleri John Stuart Mill ve Herbert Spencer da pozitivist düşünceyi derinleştirerek, toplum bilimlerine uyarlamaya çalışmıştır.
8. Hatta sıraladığımız soruların soruluş tarzı ve amacı bile pozitivist söylemin temel niyetlerini açık etmektedir.
9. Bilim felsefesi tarihi ve değerlendirmesiyle ilgili bkz. Irzık, 2003. Bilim felsefesi tarihinin farklı bir okuması için ayrıca bkz. Irzık & Grünberg, 1995.

zitivist söylem çerçevesinde şekillendiği iddia edilebilir. Bilim ve felsefedeki araştırma programlarını büyük ölçüde belirlemiş olan pozitivist söylemi geçtiğimiz yüzyılda en sert eleştiren akımlardan biri, Frankfurt Okulu'dur. Okul düşünürlerinin bu öğretiyle ilgili eleştirilerine geçmeden, pozitivist geleneğin temel önerme ve ilkelerini ortaya koyalım.

Pozitivizm ya da Mantık Olarak Felsefe

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl felsefesindeki konu başlık ve tartışmalarını büyük ölçüde belirlemiş olan pozitivizm, en geniş anlamda dünya-görüşsel, epistemolojik ve yöntembilimsel açılardan yeni bir düşünce tarzı geliştirmiş önemli bir akımdır. Birçok farklı versiyonu ve temsilcisi[10] olsa da pozitivizmin çıkış noktasını "dolaysız olgular" –yani doğal ve toplumsal süreçlerin duyusal olarak algılanabilen yüzeysel fenomenleri ya da var olan düşünsel soyutlamalar– oluşturmaktadır (Özügül, 1991: 15). Pozitivist yaklaşımda bu olgular, tarihsel bağlarından kopartılarak ele alınmaktadır. Bunun nedeni, olguların bağımsız bir şekilde yansıtılabilmesinin olanaklarını oluşturabilmek, böylelikle olguları tekillikleri içinde resmedebilmektir. Bu resmetme yoluyla olguların ve olgular arasındaki ilişkilerin nesnel/bilimsel bir düzlemde betimlenebilmesinin önü açılacaktır. Bu niyetle hareket eden pozitivist öğreti, tüm bilgimizin kaynağını olgular düzeyine, yani deney ve gözlem aracılığıyla sağlanan (algılanabilen) olgular düzeyine indirgemektedir (Özügül, 1991: 15). Bu olguları bize yalnızca bir çokluk (çeşitlilik) olarak duyular (duyusal izlenimler) sağlamaktadır. Böylece, sadece insan bilincindeki duyum ve algılar, bu öğretinin epistemik kapsama alanına girmektedir (Özügül, 1991: 15).

Bu türden bir bakış açısı, bize bilginin oluşumu ve kaynağına dair temel bir ilke sunmaktadır. Bu ilke, bilinebilir alanın sınırlarının sadece olgularla belirlenmesi, başka bir ifadeyle deney ve gözlemle çizilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Pozitivizmi bu çerçeveden tanımlayan Leszek Kolakowski'ye göre de pozitivist öğreti "insan bilgisine dair bir dizi kural ve değerlendirme ölçütünden" oluşmaktadır ve "bilgi, bilim, bilişim, enformasyon gibi terimleri ne şekilde kullanmamız gerektiğini düzenleyen

10. Fransız, İngiliz, Alman ve Amerikan pozitivizmi için bkz. Bryant, 1985.

normatif bir tutumdur" (1966/1968/1972: 11). Bu tanım ekseninde pozitivist öğretiye göre bir şeyin bilgi olarak kabul edilip edilmeyeceğinin ölçütünü, Kolakowski, dört temel ilke üzerinden sunar. Bu ilkelerden ilki, *fenomenalizm* ilkesidir. Bu ilkede ifade edildiği şekliyle "biz yalnızca deneyimde açıkça belirtilmiş olan şeyleri kaydetmeye yetkiliyiz" (Kolakowski, 1966/1968/1972: 11). Kant'ın diliyle ifade edecek olursak, Kolakowski'nin belirlemiş olduğu bu kural, bilginin oluşumu için yalnızca fenomenler alanının geçerliliğini kabul etmekte, numenler alanıyla ilgili herhangi bir açılımı reddetmektedir (Bryant, 1985: 2). Düşünürün pozitivist öğretinin temel ilkelerinin ikincisi olarak belirlediği, *nominalizm* ilkesidir. Bu ilke, birinci ilkeyi izler ve genellikle de onunla birleşir. Bu ilke der ki, genel anlamlarda formüle edilmiş olan herhangi bir algının –bireysel (tekil) gerçekler haricinde– herhangi bir gerçek anlama sahip olabileceğini varsayamayız. Nominalizme göre, "soyut olan her bilim, deneyimin kaydının kısaltılmasına yönelik bir metottur ve bize fazladan ve bağımsız hiçbir bilgi vermemekle birlikte, içinden yapılan alıntılar yoluyla ampirik olarak ulaşmanın mümkün olmadığı gerçeklik alanlarına bir geçit sağlar" (1966/1968/1972: 15–16). Kolakowski'nin saptamış olduğu üçüncü ilke, değer yargılarını ve normatif ifadeleri bilginin oluşma sürecine çağırmanın reddi ilkesidir. Bu ilke, olgusal önermelerle değer yargılarının ayrımı üzerinden işlemektedir. Pozitivist öğretide bilgi, fenomenalist ve nominalist ilkeler aracılığıyla, olgu durumlarının ve olgular arasındaki ilişkilerin incelenip açıklanmasıyla elde edilmektedir. Oysa olgu durumlarını resmeden önerme dizgelerinden tamamıyla ayrı tutulması gereken değer yargıları; ahlaki, estetik, politik ve ideolojik düzlemlerden türetilmekte, bu türden alanları temsil etmektedir. Herhangi bir bilişsel durum veya koşulda pozitivizmin bilgi kavramsallaştırmasıyla bu temsiliyetin ilişkisinin kurulması olanaklı değildir. Çünkü pozitivist yaklaşıma göre, ahlaki ve politik yargılar, bütünüyle keyfi tercih ve kararları yansıtmaktadır (Bryant, 1985: 6). Bu nedenle nesnel ölçütlerle oluşturulmaya çalışılan bilme sürecinin olgusal önermeleri ile ahlaki ve politik keyfiliklerle hareket eden değer yargılarının aynı düzlemde bulunduğu iddia edilemez. Dolayısıyla pozitivist öğreti, bu iki farklı yargı türünün mümkün olduğunca ayrıştırılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu talebini de bilginin sübjektif öğelerden arındırılmış nesnel

süreçler içinde üretilebilmesinin koşullarını oluşturabilmek için dile getirmektedir. Düşünürün konuyla ilişkisinde öne sürdüğü son ilke ise bilimsel yöntemin birliğine duyulan inançla ilgilidir. Her ne kadar kimi pozitivist düşünürler, bilimlerin birlikteliğinin diğer tüm yasaların nihai olarak kaynaklandığı tek bir temel yasadan ya da doğa ve toplumda sıkça rastlanan belirli evrimsel süreçlerden ortaya çıktığını ileri sürse de Kolakowski, bu ilkeyle bilimsel yöntemin birliğine referansta bulunmaktadır (Bryant, 1985: 6-7). Bu düşünceye göre, tüm bilimler, ortak bir yönteme göre örgütlenebilir. Bilimi bilim yapan yöntemidir ve belirlenen yöntem hangi faaliyet alanında uygulanabilirse, o etkinlik bilimsel olma iddiasını taşıyabilecektir.

Pozitivist öğretiyi sosyolojiyle birlikte ele alarak tanımlamaya çalışan Anthony Giddens ise pozitivizmi, Kolakowski'nin dördüncü ilkesi üzerinden tartışma konusu yapar. Çünkü Kolakowski'nin belirlemiş olduğu bilimsel yöntemin birliği ilkesi, pozitivist öğretinin insan ve toplum bilimlerine hegemonik bir şekilde yayılması anlamına gelmektedir. Bu durumun kanıtı, Giddens'a göre, pozitivizmin insan ve toplum bilimlerine dair beyanıdır. Bu beyan, en açık ifadesini sosyolojide bulur. Pozitivizmin sahip olduğu iddiaya göre, doğa bilimlerinde kullanılan kavram ve yöntemler, bir "insan bilimi" veya "doğal bir sosyoloji bilimi" oluşturmak amacıyla da kullanılabilir (Bryant, 1985: 7). Bu iddia, pozitivist tavrın –kimi sosyoloji çalışmalarında da görülebilecek olan– birbiriyle ilişkili üç varsayımı aracılığıyla açığa çıkar. Bu üç varsayım, üç temel ilgi alanıyla bağlantılıdır.[11] Bunlardan ilki, metodolojik ilgidir. Pozitivizmin metodolojik ilgiyle ilişkili varsayımı, doğa bilimlerinde işletilen süreçlerin doğrudan doğruya sosyolojiye uyarlanabileceğini iddia eder. Giddens'a göre, bu düşünce, "insan öznelliği ve insan iradesi fenomeninin, toplumsal davranışların bir nesne olarak doğal dünyadaki nesnelerle birlikte ele alınmasının önüne herhangi bir engel çıkarmadığını" varsaymaktadır. (Bryant, 1985: 7). Giddens için pozitivist öğretinin ilgilerinden ikincisi analitiktir. Analitik ilginin varsayımı, sosyolojik araştırmaların sonuçlarının, tıpkı doğa bilimlerindeki gibi, yasalarla ya da yasa benzeri genellemelerle formüle edilebileceği düşüncesine

11. Giddens'ın ilkelerine benzer ilkeler, Thomas McCarthy tarafından yeni-pozitivizm tartışması bağlamında ortaya konulmuştur. Bu bilgi için bkz. McCarthy, 1994: 138-139.

dayanmaktadır. Düşünüre göre, bu varsayımın yarattığı temel bir belirsizlik vardır. Giddens, bu belirsizliğin, iki bilim türü –doğa bilimleri ve sosyal bilimler– arasındaki düalizmden kaynaklandığını belirtir. Ona göre, bu düalizm, çoğu zaman kabul edilegelen doğa yasalarının zaman ve mekândan bağımsız doğal zorunluluk zinciriyle elde edilmiş evrensel yasalar olduğunu, buna karşıt olarak toplumsal yasaların ise doğal zorunluluktan kaynaklanmayan, tarihsel ve kültürel koşullara bağımlı yasalar olduğunu ileri süren argümandan doğmaktadır (Bryant, 1985: 8).[12] Düşünüre göre, bu argümanın arka planında sunulan fikir, yerinde ve haklı bir fikirdir. Giddens, pozitivist öğretiyi belirleyen ilgilerin sonuncusunu pratik ilgi olarak tespit eder. Pratik ilginin bağlandığı temel varsayım, sosyolojinin teknik bir karaktere sahip olduğudur. Bu varsayım ise "sosyolojik bilginin şekil olarak tamamen 'araçsal' olduğunu", ayrıca sosyolojik araştırmanın "uygulamaya yönelik politikalar ya da değerlere bağlılık adına herhangi bir mantıklı ipucu taşımayan bulgular elde ettiğini" ileri sürmektedir (Bryant, 1985: 8).

İster Kolakowski'nin ister Giddens'ın belirlemiş olduğu ilkeler olsun, pozitivist bilim anlayışına ait olduğu varsayılan tüm bu ilkelerin felsefi arka planı ve bu ilkelere dair temel tartışmalar, Viyana Çevresi olarak bilinen grubun bildirilerinde yer almıştır. Başka bir ifadeyle bu ilkeler, yirminci yüzyıl felsefesinde en açık ifadesini mantıksal pozitivist akımda bulmuştur. Zaman zaman yeni-pozitivist, neo-pozitivist, mantıkçı ampirist gibi adlarla da anılan ve temel öncüllerini deneyci epistemoloji geleneğinin uzantısı sayılabilecek on dokuzuncu yüzyıl pozitif felsefe çizgisinden alan bu akım,[13] iki dünya savaşı arasında Viyana Okulu'nun gösterdiği etkinliklerle felsefede etkili bir akım durumuna gelmiştir. Moritz Schlick, Otto Neurath, Rudolf Carnap, Hans Reichenbach gibi düşünürlerin yer aldığı bu akımın temel amaçları, doğa bilimleri araştırmalarında karşılaşılan sorunları felsefi açıdan çö-

---

12. Bu eleştiri, aynı zamanda Giddens'ın sözünü ettiği ilk varsayımı da olumsuzlamaktadır. İki bilim türü arasında metodolojik açıdan bir birliktelik oluşturmaya çalışmak da doğru değildir.

13. Bu ekolün temsil ettiği yaklaşımın pozitivist öğretinin temel öğelerine bağlı kaldığı iddiası geçerli olsa da yeni-pozitivist geleneği on dokuzuncu yüzyıl pozitivizminden ayıran temel unsur, öğretilerinde merkezi rol oynayan dil ve mantık araştırmalarıdır. On dokuzuncu yüzyıl pozitivizmi için bkz. Benton, 1977: 18-45 ve Jonathan H. Turner 2001: 30-41.

zümlemek, deneysel bilimler ve felsefe arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamak ve bu ilişkiye bağlı olarak felsefenin işlevini belirlemektir.[14] Bu amaçlar çerçevesinde örgütlenen düşünürler, iki temel ilke ekseninde soruşturmalarını yürütmüştür: (1) Felsefenin bilimsel nitelikte olma ilkesi. (2) Tek bir bilim ilkesi.[15] Şimdi, bu ilkeleri, Alfred Ayer ve Rudolf Carnap'ın düşüncelerini izleyerek kısaca açıklayalım.

Dil, Doğruluk ve Mantık isimli kitabının önsözünde en sıkı uyuşma içinde bulunduğu filozofların Moritz Schlick'in öncülüğünde "Viyana Çevresi"ni oluşturan düşünürler olduğunu ve bunların içinde de kendisini en çok borçlu hissettiği filozofun Rudolf Carnap olduğunu itiraf eden Alfred Ayer, –yine aynı önsözde– incelemesinde ileri sürdüğü görüşlerini Bertrand Russell ve Ludwig Wittgenstein'ın fikirlerinden türettiğini söylemektedir (1998: 9).[16] Ayer'in düşüncelerinin şekillenmesinde, Russell'ın mantıksal atomculuğu[17] ile Wittgenstein'ın *Tractatus* eserindeki "felsefenin bir öğreti değil, bir etkinlik (4.112)" olduğu yönündeki vurgusu büyük rol oynamıştır. Bu iki düşünürün felsefesinin ortak noktası, modern matematiksel (sembolik) mantığı sistemli bir şekilde uygulayarak, felsefede kesin bilimsel bir tutuma ulaşmaktır. Bu tutumun uygulamasının sınanacağı alan ise dildir. Ayer, bu amaç çerçevesinde, dil analizinin temelini oluşturabilmek için yargı türlerinin araştırılmasına yönelir. Düşünürün hareket noktası, Hume'un insan anlığının iki tür soruşturma nesnesi olduğu görüşüdür. Hume gibi o da mevcut bütün önermeleri iki öbeğe ayırmaktadır: İdelerin bağıntılarıyla, yani analitik yargılarla ilgili olanlar ve olgu sorunlarıyla ilgili olanlar, yani sentetik yargılar (1998: 9, Hume, 1955: 40 vd.). Analitik yargılar, mantık ve arı

14. Saydığımız düşünürler arasında kimi konularda (bilimde doğrulanabilirlik ilkesi, tümevarım sorunu, anlam problemi vb) görüş ayrılıkları olsa da işlenecek konu, düşünürlerin görüş ayrılıkları üzerinden değil, görüşlerindeki ortak noktalar üzerinden ele alınacaktır.

15. Şüphe yok ki bu ilkelerin sayısı çoğaltılabilir; örneğin, tümevarım ilkesi, totoloji ilkesi vb ilkeler eklenebilir. Ancak konuyu sınırlandırmak açısından bu iki ilkeyi irdelemeyi tercih ettim.

16. Ayrıca Ayer, fikirlerinin kökeninde yatan geleneğin deneyci gelenek olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Özellikle David Hume, felsefesinin oluşum aşamasında Ayer'i oldukça etkilemiştir (1998: 9, 49).

17. Bu öğretiye göre, dünya, mantıksal olarak birbirine bağlanmış duyu verilerinden oluşmaktadır. Bu ilişkiler çözümlendiği takdirde dünya da çözümlenmiş olacaktır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Russell, 1996: 37-118; Benton 1977: 48-49.

matematiğin *a priori* önermelerinden oluşmaktadır. Çelişmezlik ilkesine dayanan bu yargılar, düşünüre göre, zorunlu ve kesindir (Ayer, 1998: 9; Hume, 1955: 40). Öte yandan deneysel olgularla ilgili önermeler, olasılık taşıyan ancak hiçbir zaman kesin olmayan yargıları temsil etmektedir (Ayer, 1998: 9; Hume, 1955: 40-42). Demek ki bu önermelerle ilgili olan temel problematik nokta, bu yargıların geçerliliğinin hangi yoldan saptanabileceğini belirlemektir. Bu belirlemenin kendisi, Ayer'e göre, doğrulanabilirliğin doğasının belirlenmesinde de önemli bir basamak olacaktır.[18] O halde felsefenin görevi, bir tümcenin gerçek bir deneysel varsayım anlatıp anlatmadığını test etmek; bu türden bir felsefi soruşturma için felsefede yeni bir yöntem oluşturmaktır (1998: 9). Felsefe tarihi belirlenen yeni işlevi bağlamında değerlendirildiğinde, Ayer'e göre, filozofların geleneksel tartışmalarının büyük ölçüde verimsiz hatta gereksiz olduğu iddia edilebilir (1998: 11). Çünkü filozofların birçoğu, böyle bir yönelimi benimsemek yerine anlamsız ve içi boş tartışmalara gömülmüştür. Dolayısıyla felsefi tutum açısından önemli olan, bu verimsiz ve gereksiz gidişata son vermek, felsefi araştırmanın amaç ve yönteminin ne olması gerektiğini saptamak için yeni bir araştırma programı oluşturmaktır. Ayer, bu programı metafizik eleştirisi aracılığıyla oluşturur. Bu eleştirinin olanağını oluşturan şey ise dil çözümlemesidir. Metafiziğin elenmesi, dil çözümlemesiyle gerçekleştirilecektir. Ayer, bu konuyla ilgili olarak şunları söyler:

> Bizim metafizikçiyi eleştirişimiz, onun, (Kant'ın metafizik eleştirisinde olduğu gibi) anlığı yararlı biçimde giremeyeceği bir alanda kullanışından değil, kullandığı tümcelerin (*sentences*), gerçekten anlamlı olmak için bir tümcenin uymak zorunda bulunduğu koşullara uygun olmayışındandır (1998: 13).

Yapılması gereken, "metafizik ifadelerin yalnızca bir tümcenin herhangi olgusal bir durum üzerine gerçek bir önerme anlatıp anlatmadığını sınamamıza olanak verecek ölçütü karşılayamadığını göstermektir" (Ayer, 1998: 13). Bu ölçüt, doğrulanabilirlik ölçütüdür.[19] Bu ölçütle olgusallık arasında doğrudan bir bağ

18. Bu problem, Viyana Çevresi'nin temel problemidir. Bu problemi okul içinde en çok irdeleyen düşünürlerden biri, Carnap'tır. Düşünürün konuyla ilgili fikirleri için bkz. Carnap, 1949 ve Tepe 2003: 84-94.

19. Ayer, kılgısal olarak doğrulanabilirlikle ilke olarak doğrulanabilirlik arasında

vardır. Bu bağ, önermenin belirli bir anlam taşıyor olmasında ya da olmamasında açığa çıkar. "Belli bir kimse, eğer ve ancak, bir tümcenin anlatmak istediği önermeyi nasıl doğrulayabileceğini, yani belli koşullar altında hangi gözlemlerin, kendisini, önermeyi doğru olarak kabule ya da yanlış olarak reddetmeye götüreceğini biliyorsa, o tümce o kimse için olgusal bir anlam taşıyor" demektir (Ayer, 1998: 13).[20] Başka bir ifadeyle bir önermenin anlamı, onun doğrulanabilirliğinin koşullarınca belirlenmektedir (Özügül, 1991: 21).[21]

Ayer'e göre, bu ölçüt, felsefenin gerçek bilgi kolu olabilmesini mümkün kılmaktadır (1998: 22). Bu da felsefenin bilimsel bir şekilde metafizikten ayrıştırılarak, yeniden tanımlanması demektir. Dolayısıyla felsefenin yeniden tanımlanması, metafiziğin reddedilmesi anlamına gelmektedir. Bu çerçevede –uygulama aşamasında– filozofun kaçınması gereken üç madde, Ayer'e göre, şu şekilde sıralanabilir: Kurgusal doğrular düzenlemeye çalışmak,

---

ayrım yapmaktadır. Bu ayrıma şu önerme örnek olarak verilebilir: X'in, gökyüzünden gözüktüğü kadarıyla, hareketsiz bir cisim olduğu ve X'e Dünya'dan herhangi bir insanın henüz gitmediği varsayımları bağlamında, "X'in görünmeyen yüzünde dağlar bulunmaktadır" önermesi. Benim şu anda X'e giderek X'in öteki yüzünü görmemi sağlayacak bir araç olmadığına göre, konu üzerinde edimsel bir gözlemle karar verme olanağımın olmadığı söylenebilir. Fakat kuramsal bakımdan anlaşılabilir bir durum olarak, eğer o gözlemleri yapabilecek durumda olsaydım, hangi gözlemlerin gerekli olduğunu biliyorum. Bu yüzden, Ayer'e göre, önerme kılgısal olarak değilse bile ilkesel olarak doğrulanabilir niteliktedir (Ayer, 1998: 14). Düşünürün benimsediği ikinci türden doğrulanabilirlik, yani ilkesel doğrulanabilirlik anlayışıdır.

20. Ayer'in burada kastettiği anlam, gerçek anlamdır. Yoksa bir tümce gerçek bir anlama sahip olmadan da bir kimse için coşkusal olarak bir anlam taşıyabilir fakat o anlam, tümcenin gerçek anlamı değildir (Ayer, 1998: 13). Tümcenin gerçek anlamı, olgusallık ve doğrulanabilirlik ilkesiyle beliren anlamıdır.

21. Anlam ve olgusallık arasında kurulan ilişki, Wittgenstein felsefesinde de kuvvetli bir şekilde göze çarpmaktadır. *Tractatus*'un sorununu kısaca "Dünyada önsel bir düzen var mıdır? Eğer varsa bu nasıl bir düzendir?" (Wittgenstein, 1961: 53) sorusuyla özetleyen düşünür, bu soruya dünyanın dil aracılığıyla temsil edildiği iddiasıyla yanıt verir. Ona göre dil, gerçeğin bir resmidir; bu nedenle dilin yapısı dünyanın yapısına karşılık gelir. Bu nedenle dilin yapısını anlamak, bir bakıma dünyanın düzenini anlamak demektir. Dünya ise olduğu gibi olan her şey olarak olguların toplamıdır (1, 1.1). Mantıksal uzam içinde olgular, dünyadır (1.13). Dil olguların toplamı olan dünyayı temsil eden bir resim olduğuna göre, ikisi arasında bir denklik ilişkisi bulunuyor demektir. Bu ilişki, önermeler üzerinden kurulur. Dünyada karşılığı olmayan bütün önermeler (totolojiler ve çelişki ifadeleri hariç) anlamsızdır. Önermelerin anlamlı olmasını sağlayan, onların olgusal niteliğe sahip olmalarıdır. Felsefenin de bu bağlamda görevi, bulanık ve kaypak olan düşünceleri açık kılmak, böylelikle anlamlı olan ve anlamlı olmayanın, yani düşünülebilir ve düşünülemez olanın sınırlarını belirlemektir (4.112, 4.114).

ilk ilkeler aramak ve son olarak da deneysel inançlarımızın gerçekliği üzerine *a priori* yargılar üretmeye kalkışmak (1998: 29). Bu üç maddeden herhangi birini amaç olarak benimsemesi, filozofu metafizikçiye, dolayısıyla şaire dönüştürür. Eğer filozof şair olmak istemiyorsa, bu üç maddeden kaçınmak zorunda olmasının yanı sıra felsefi araştırmada kullanacağı belirgin bir yöntem benimsemelidir. Bu yöntem, analitik yöntemdir. Filozof ancak ve ancak analitik yöntemi benimser ve bu yöntemi kullanarak doğrulanabilirlik ilkesi ekseninde önermeleri çözümleyebilirse, felsefe de metafizik öğelerinden arındırılarak bilimsel bir niteliğe kavuşturulabilir. Ayer'e göre, bu çabanın örneklerini felsefe tarihinde bulmak mümkündür. Sözü edilen yöntemi uygulayan gelenek, on yedinci yüzyılda ortaya çıkmış olan deneyci gelenektir. Bu gelenekte yer alan düşünürler, "Gerçeklik tek tözlü mü yoksa çok tözlü mü?" gibi gerçek anlamdan yoksun metafizik sorularla uğraşmak yerine deneysel önermeleri çözümlemeyi denemiştir. Ayer'e göre, Locke, "ortalığı biraz temizleyip bilgi yolunu kaplayan saçmalıklardan birazını ortadan kaldırmada bir işçi olarak çalışmakla" yetinmiş; böylece kendini tümüyle bilgiyi tanımlama, önermeleri öbekleme ve özdeksel şeylerin doğasını gösterme gibi analitik işlere vermiştir (1998: 30). Locke'un bir adım ötesine geçen Hume da yalnızca metafizikçi olmadığını söylemekle kalmayıp, analitik yöntemi kullanarak metafiziği açıkça reddetmiştir. Bu ret faaliyetinin en güçlü kanıtı, Ayer'e göre, Hume'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Soruşturma* eserinin son tümcelerinde bulunmaktadır: "Eğer elimize, örneğin dinle ya da okul metafiziğiyle ilgili bir kitap alırsak; onun, nicelik ya da sayıyla ilgili bir soyut uslamlama içerip içermediğini soralım. Böyle bir uslamlama içeriyor mu? Hayır. Peki, olgu sorunu ve varoluşla ilgili bir deneysel uslamlama içeriyor mu? Hayır. Atın onu ateşe çünkü içinde safsata ve yanılsamadan başka bir şey olamaz" (1955: 173). Herhangi bir metnin soyut ya da deneysel bir uslamlama içermediği takdirde yakılması gerektiği fikri, tüm felsefe sistematiğini analitik ya da sentetik yargılara indirgeyen bir düşüncenin ürünüdür. Bu felsefi tutum ancak iki tür yargı sistemi (analitik ve sentetik yargılar) çerçevesinde çözümlemenin yapılabileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla analitik yöntemin geçerliliği, nesnelerin doğası üzerine herhangi bir metafizik önvarsayıma bağlanamaz. Çünkü filozof, bir çözümlemeci olarak, nesnelerin fiziksel özellikleriyle doğrudan ilgilenmez. Onun ilgi-

si, bizim onlardan ne yolda söz ettiğimizle ilgilidir (Ayer, 1998: 34). Başka bir ifadeyle "felsefe önermeleri, öznitelik *(character)* yönünden, olgusal değil dilseldir" (Ayer, 1998: 34). Bu da onların, tanımları ya da tanımların sonuçlarını anlattıkları anlamına gelir. Bu düşünceye göre, felsefe mantığın bir bölümüdür (Ayer, 1998: 35). Çünkü dilin mantıksal çözümlemesinin öz karakteri, onun deneysel olguların kendileriyle değil, tanımlamalarımızın biçimsel durumları ve sonuçlarıyla ilgili olmasıdır.

Mantıksal pozitivizmin felsefe tarihinde işlev görmüş olan tüm önemli problemleri "metafizik" problemler ya da "görünüşte sorunlar" olarak adlandırıp, onları felsefeden dışlamasından sonra, felsefenin işlevi olarak geriye yalnızca dilin mantıksal çözümlenişi kalmaktadır. Geriye kalan, sadece dil felsefesidir. Düşünürlere göre, felsefenin görevi, felsefe tarihinde birçok örneğine rastladığımız çabayla uğraşmak; yani düşünce ve varlık veya bilinç ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi irdelemek değil, dil analizidir (Özügül, 1991: 21). Bu analiz, felsefenin de bir bölümü olduğu mantık aracılığıyla yapılacaktır. Felsefeye deneysel bilimsel karakterini kazandıran, bu yeni işlevidir. Çünkü düşünürlere göre, bu işlevin felsefi etkinliğe yeniden yüklenmesiyle felsefe ve metafizik arasına kesin bir *sınır* çizilmiştir.

Pozitivist söylem, felsefe ve bilim arasındaki ilişkiyi felsefenin bu işlevi üzerinden yeniden tarif etmektedir. Eğer filozof, bilimin varsayımlarıyla yarış edecek kurgusal doğrular ortaya koymayacak ve bilimsel kuramların geçerliği üzerine *a priori* yargılar vermek durumunda bulunmayacaksa; Ayer'e göre, deneysel bilimsel bir zemine oturan felsefi etkinliğin öznesinin yapacağı tek şey, bilimin önermelerini –aralarındaki mantıksal bağıntıları sergileyerek– çözümlemek ve onlarda geçen simgeleri bu yolla tanımlayarak, bilimi aydınlatmaktır (1998: 10). Ayer, Bryan Magee ile yaptığı söyleşide mantıkçı pozitivizmden söz ederken, okulun felsefeye dair tutumunun, yapacağı tek işin bilimin kavramlarını çözümlemek ve eleştirmek olduğu düşüncesi üzerinden belirlendiğini söylemektedir (Magee, 2004: 149). Ayer, bu belirlemenin şu şekilde yapıldığını aktarmaktadır:

> Birincisi her şey doğrulanabilirlik ilkesi denilen ve Schlick tarafından "Bir önermenin anlamı onun doğrulama yöntemidir" diye özlü bir biçimde dile getirilen ilkeye bağlıydı. (...) İkinci olarak da mantıkçı pozi-

tivistler (...) mantık ve matematik önermelerinin, hatta bütün zorunlu doğru önermelerin, Wittgenstein'ın eşsöz (totoloji) dediği şeyler olduğunu kabul etmektedirler. Üçüncü ana öğreti, felsefenin kendisine ilişkindi. Felsefenin, Wittgenstein ve Schlick'in "aydınlanma eylemi" diye adlandırdıkları şeyden ibaret olması gerektiğini düşünüyorlardı. Wittgenstein'ın, Schlick'in de aktardığı bir sözü vardır: Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir. Felsefe bir doğru ya da yanlış önermeler bütününden oluşmamaktaydı, çünkü bu önermeler bilimlerce kapsanacaktı, sadece bir aydınlatma ve çözümleme, bazı durumlarda da anlamsızlığı ortaya koyma etkinliğiydi, felsefe (Magee, 1994: 151-152).

Felsefede Viyana Çevresi'yle harekete geçen aydınlanma eylemi, deneysel bilimlerin aydınlanma hareketinin gölgesinde kalmıştır.[22] Bunun nedeni, düşünürlerin, bilginin üretiminde bilimi tek otorite ilan etmesidir. Bu yaklaşımda, bütün bilgi alanları bilim tarafından kapsanmaktadır.[23] Sadece bilim dünyayı betimleyebilir ve açıklayabilir. Ayer, bunun değişmez bir ilke olduğunu söylemektedir: "İlke olarak, bir bilimsel yasa altına sokulamayacak bir deney alanı olmadığı gibi, dünya üzerinde, yine ilke olarak, verilmesi bilimin gücü dışında kalan bir bilgi türü de yoktur" (1998: 26). Felsefenin işlevinin düşünürlerce neden yukarıda açıklamaya çalıştığımız şekilde belirlendiği, bu ilke aracılığıyla daha anlaşılır hale gelmektedir. Temel problem, tek bilgi türü olan bilimin ilkelerini, kavramlarını, önermelerini ve kuramlarını bilgi olmayanlarınkinden ayırmaktır. Başka bir ifadeyle anlamlı önermeleri anlam taşımayanlardan ayırt etmek, bu düşünürlerin temel amacıdır. Bu amaca yönelik olarak felsefe, metafizikten ayrıştırılarak deneysel bilimsel bir zemine oturtulmaya çalışılmış; bu yolla da çözümleyici bir yöntem olarak, bilimin bilim olmayandan ayrıştırılmasında kullanılmıştır. Felsefenin araştırma nesnesinin bilim dilinin mantıksal çözümlenişi olarak serimlenmesi, bilimi metafizikten ayırmanın başlıca aracı olmuştur.

Bilimin var olabilecek tek bilgi türünü temsil ettiği görüşü, düşünürler açısından başka bir ihtiyacı (ya da problemi) günde-

22. Ayer, Magee ile yaptığı söyleşide, bu durumu okulun temel varsayımları açısından eleştirmektedir. Bkz. 1994: 151–154.

23. Felsefe de bu kapsama alanının içinde yer almaktadır. Carnap'a göre, "dil analizi göstermiştir ki, felsefe empirik bilimlerden ayrı bir önermeler sistemi olamaz veya kuramaz. Çünkü felsefe, kavramları ve bilimsel önermeleri netleştirmeye yarar. Bu bağlamda, bilme alanında, felsefe ve empirik bilimler arasındaki yarık yok olur; tüm önermeler bilimin önermeleridir" (1995: 32-33). Çünkü anlamlı olan sadece onlardır.

me getirmiştir: Tek bir bilim ya da bilimin birliği ilkesinin inşası. Çünkü düşünürlere göre, eğer bilgi iddiası taşıyan bütün alanlar bilim tarafından kapsanmaktaysa ve bu çerçeveden değerlendirildiğinde bilim bilgiyle özdeş bir konuma sahipse, bu üretim alanının "birlik" düşüncesine işaret eden tek bir ilke etrafında örgütlenmesi gereklidir. Bu ilke ise bilimin dilinin ya da bilimsel yöntemin tüm bilimler için ortak olabileceği düşüncesinden türetilmektedir. İster dilsel açıdan ister metodolojik açıdan ele alınsın, bu ilke –değişik araştırma alanlarına bağlı özgül kavram ve tekniklerin farklılığına rağmen– doğa bilimlerinin uygulamadaki işlemlerinin her deneysel bilim alanında uygulanabileceğini savunmaktadır (McCarthy, 1994: 138). Kısacası her deneysel bilimin araştırma mantığı ortak bir şekilde kurulabilir. Bu konuyla ilgili yoğun mesai harcayan Carnap, *Bilimin Birliği* eserinin temel tezini, bilimlerin farklı olduğuna dair geleneksel inancı yıkmak ve bilimin bir birlik olduğu, tüm empirik ifadelerin tek bir dilde dile getirilebileceği, bu yolla bütün "durumların" (*state of affairs*) aynı yöntemle bilinebileceği fikrini inşa etmek olarak belirlemiştir (1995: 32). Carnap, bu tezini gerçekleştirmek için geleneksel anlayışta birbirinden farklı olduğu iddia edilen bilimlerin (örneğin doğa bilimleri ve sosyal bilimler) dilini inceler. Bu inceleme sonucunda, bilim dilinin "fizik" dilinde ifade edilebileceği fikrine ulaşır. Bilim dilinin fizik dilinde ifade edilebileceği düşüncesi, bilim dilinin fizik diline indirgenebileceği anlamına gelmektedir. Carnap'a göre, ancak ve ancak bir bilim dilinin fizik diline indirgenebilecek önermeleri anlam taşımaktadır. Literatürde "fizikselcilik" olarak da bilinen bu yaklaşımın temel savına göre, "betimleyici terimleri içeren tüm somut/deneysel bilimlerdeki önermeleri, biçimsel mantığın yardımıyla yalnız fizikte kullanılan kavramlardan oluşmuş önermelere aktarmak" olasıdır (Özügül, 1991: 46).

Carnap'a göre, "evrensel dil" olma iddiasını taşıyan fizik dilinin (1995: 42 ve 52) oluşumunda, doğrulama sorunu büyük rol oynamaktadır. Carnap bu sorunu, Schlick'in "bir önermenin anlamı onun doğrulama yöntemidir" ilkesi aracılığıyla aşmaya çalışmıştır. Bu ilkenin, düşünür açısından iki önemli sonucu vardır. Bunlardan ilki, yukarıda da açıklamaya çalıştığımız gibi, deney ve gözlemle (duyusal gözlemle) doğrulanamayan her şeyin anlamsız kabul edilmesidir. Diğeri ise –ki Carnap, dilde birlik düşüncesini bu sonuçtan çıkarmaktadır–bütün önermelerin dolaysız gözlem

önermelerine indirgenebilir olmasıdır. Bu noktadan hareket eden Carnap, bilimi, "önermelerinin doğrudan deneye dayandığı ve deneysel doğrulama tarafından kontrol edildiği bir sistem" olarak tanımlar (1995: 42). Yine de bilimde doğrulama, tek tek önermelere değil, bu ifadelerin bütün sistemine veya alt sistemlerine yöneliktir. Carnap'a göre, bu doğrulama işlemi, protokol önermelere[24] dayanmaktadır (1995: 42). Protokol terimi, temel protokole veya bilim insanlarının -bu kişi bir fizikçi ya da bir psikolog olabilir- deneyimlerinin doğrudan kaydına ait önermeleri kapsamaktadır (Carnap, 1995: 42). Başka bir ifadeyle kuramsal bilginin doğrudan doğruya duyu verilerine indirgenebileceği görüşünden yola çıkan Carnap, protokol önermelerini, öznenin dolaysız gözlemlediği olgu durumlarını içerikçe saptayan önermeler olarak belirler (Özügül, 1991: 45).[25] Bu önermelerin oluşturduğu dil ise Carnap tarafından protokol dil olarak adlandırılır.[26]

Protokol dil, Carnap için doğrudan deneyimin kayıtlarını temsil eden önermelerden meydana gelmiş bir dildir. Düşünürün bilim felsefesi yaklaşımında temel bir problem teşkil eden doğrulama sorununun çözümü, bu türden bir dili gerektirmektedir. Çünkü doğrulama, önermelerin deneyimin doğrudan kayıtlarına indirgenebilmesini gerektirmektedir (Bryant, 1985: 112). Bu indirgeme de ancak protokol dil gibi temel bir dille yapılabilecek bir işlemdir. Aslında bu türden bir çaba, ilk olarak, Russell ve Wittgenstein'da belirmiştir. Russell, bu amacı "duyu bilgisi" (*sense data*) ve "mantıksal atomculuk" (*logical atomism*) kavramları aracılığıyla hayata geçirmeye çalışırken; Wittgenstein da "temel cümleler" (*elementary sentences*) düşüncesi ekseninde hareket etmiştir. Viyana Çevresi düşünürlerinin çabasını bu iki düşünü-

24. Protokol önermeler, bilim insanlarının doğrudan yaşadığı deneyimlere dair temel ifadelerdir. Bunlar, doğrudan gözlemlerin raporudur, aynı zamanda bilimsel bir teori ya da yasanın temelleri değildirler. Bilim adamları, bunlardan faydalanarak, bir teorinin ya da genel bir yasanın doğrulanması veya belgelenmesi, bazen de doğrulanmaması veya belgelenmemesi olasılığını elde eder. Bunlar, aynı zamanda metafizik ve bilimin birbirinden ayrılmasına yardımcı olan yargılardır.
25. Schlick de protokol önermeleri şöyle tanımlamaktadır: "Herhangi bir kalıplaştırma, değiştirme ya da ekleme olmaksızın, *olguları* kesin bir basitlikle ifade eden önermelerdir ve var olan tüm bilimlerle bütünleştikleri gibi, dünyayla ilgili tüm bilinenlerin ve tüm yargıların önünde yer alırlar" (akt. Bryant, 1985: 112).
26. Carnap, protokol dilin farklı şekillerde de ifade edilebileceğini belirtir. "Doğrudan deneyimin dili", "fenomenal dil" ya da nötr "ilk dil", bunlara örnek olarak verilebilir (1995: 44).

rünkinden ayıran, dil analiziyle konuyu derinleştirerek sistematik bir kuram inşa etme çabaları, bu bağlamda da fizikalist anlayışı savunmalarıdır.

Carnap ve Neurath'ın sistematik bir şekilde oluşturmaya çalıştığı "protokol dil" anlayışının fizikalist olarak adlandırılan felsefi kavramsallaştırmaya yol açmasını olanaklı kılan önemli bir tartışma vardır. Bu tartışma, bilimsel bilgilerin genelgeçerliğinin temellendirilmesi meselesiyle açığa çıkmıştır. Bu meselenin temel problemi şudur: Bilimsel bilgilerin oluşum aşamasını ve ortaya çıkış noktasını bireyin ruhsal deneyimi -yani özne tarafından doğrudan duyumsanan ve deneyimlenen her şey- oluşturduğu halde, nasıl oluyor da bilimsel bilgiler tek bir kişinin yaşantısından daha çoğunu anlatabiliyor (Özügül, 1991: 46)? Bu, nasıl mümkün olabiliyor?

Bu soruya yanıt arayan düşünürler, protokol önermelerin ya da dilin işleyişini, öznelerarasılık (*intersubjectivity*) kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Fakat düşünürler, bu fikre sıçramadan önce, ilk olarak, basit ya da diğer adıyla protokol önermelerin birey öznelerin içgözlemsel veya algısal deneyimlerini ifade ettiğini savunmuştur. Bu yaklaşımda, deneyim, sübjektif ya da özel olarak kabul edilir çünkü bir kişinin algısal verileri -kendi düşünce ya da duygularından başka- hiç kimseninkilerle tam bir iletişim içinde olamaz. Fakat bu türden bir düşünce solipsizme yol açmakta, düşünürleri pek de kabul etmek istemedikleri felsefi bir çerçeveye yerleştirmektedir. Çevre düşünürlerinin bir kısmı, bu sorunu, deneyimlerin içeriklerinin olmasa bile formlarının özneler tarafından paylaşıldığını iddia ederek aşmaya çalışmıştır. Deneyci gelenek için kanıtlanması oldukça güç olan bu iddianın savunucularının yanı sıra Viyana Çevresi'nde de bu sorunu öznelerarasılık kavramını kullanarak aşmaya çalışan iki düşünür olmuştur: Carnap ve Neurath. Bu düşünürler, temel seviyedeki cümlelerin öznelerarasılığını[27] halkın ulaşabileceği olaylarla olan ilgisini takip edecek hale getirerek, solipsizm problemini by-pass etmeye çalışmıştır. Bunun da ötesinde, düşünürler, bunların tek

27. (Belli kişiler için) öznelerarası dille ifade edilmek istenen, o dilin önermelerinin (o kişiler için) öznelerarası olmasıdır. Başka bir ifadeyle, "(belli kişiler için) öznelerarası olan bir p önermesi, eğer her bir kişi için p geçerli ise, yani belirli ölçütler dahilinde, her bir kişinin protokol önermeleri çerçevesinde destekleniyor ise o önerme öznelerarası olarak geçerli demektir" (Carnap, 1995: 51-52).

bir yer ve zaman koordinatı seti içerisine yerleştirilebilecek fiziksel olaylar olduğunu öne sürmüştür. Böylelikle "fizikselcilik" (*physicalism*), tüm bilimlerin entegre bir parçası olmuştur ve "birleştirilmiş bilim" (*unified science*) ideasını mümkün kılmıştır. Bu nedenle Neurath, özel bir empati/duygudaşlık (*Einfühlung*) ya da anlama (*Verstehen*) alanının olmadığını, dolayısıyla da ayrı bir *Geisteswissenschaften*'ı haklı çıkaracak bir durum olmadığını iddia etmiş; tam tersine, ister bağımsız isterse grup halinde olsun, insan davranışlarının –insan biyolojisi, davranış psikolojisi ve toplumsal davranış sosyolojisi bakımından– sosyolojik olarak doğruluğu kanıtlanmış fiziksel alanlarla tamamen uyumlu davranışlar olduğunu iddia etmiştir (Bryant, 1985: 112-113).

Schlick'in de arasında yer aldığı çevrenin bazı üyeleri, temel önermelerin halkın kolaylıkla erişebileceği olaylara ilişkin olduğu görüşünü asla kabul etmemiş, bu nedenle yukarıda anlattığımız görüşleri çerçevesinde Neurath ve Carnap'ı desteklememişlerdir. Ancak düşünürlerin hepsi de fiziksel, biyolojik veya sosyal bilimlerin amaç ve metotları arasında temel farklılıklar olduğu düşüncesini inkâr ettiğinden, bilimin birliği fikrini savunmuştur.

Pozitivizmin ya da Felsefi Teknokrasinin Eleştirisi

Horkheimer, "Metafiziğe En Son Saldırı" başlıklı –mantıkçı pozitivist ve metafizik yaklaşımların yoğun bir eleştirisini sunduğu– makalesine, bilim ve metafiziğin aynı kategoriye yerleştirilmesi kolay olmayan, tarihsel olarak şekillenmiş iki farklı türden inceleme alanı olduğu düşüncesiyle giriş yapar (2005ı: 289). Ona göre, bilim ve metafiziği birbiriyle uyum içine sokmak zordur. Metafizik, özden, tözden, ruhtan, ölümsüzlükten söz ederek, bunlar aracılığıyla varlığı kavrama, bütünselliği düşünme, dünyanın insanlardan bağımsız anlamını keşfetme gibi iddialar taşımaktayken; bilim, varlığın ilk ilkelerinin ya da aşkın idelerin –kısacası metafizik öğelerin– herhangi bir yardımı olmaksızın, tasarımlarını hep daha basit ilkelere (örneğin gözlem önermelerine) dayandırmaya çalışır (Horkheimer, 2005ı: 289-290). Açıkça ifade etmek gerekirse, günümüz dünyasında, bilim insanlarının görüşlerinde metafizik kategorilere yer yoktur. Modern bilim anlayışının doğuşuyla yeni bir biçim kazanan bu iki alan arasındaki çatışma, yirminci yüzyılda tepe noktasına ulaşan pozitivist bilim anlayışının

bilim ve felsefeden metafiziği mutlak bir şekilde dışlama çabalarıyla derinleşmiştir. Horkheimer'a göre, derinleşen bu çatışmanın beraberinde getirdiği iki "aşırı" yönelim vardır. Bunlardan ilki, metafizik düşüncenin artıklarının bilim karşısında gitgide daha çok ortadan kalkacağı, bilimin biricik olanaklı bilgi biçimi olduğu iddiasını benimsemektedir. Diğeri ise ilkinin karşıtı olacak biçimde, insan yaşamının ikincil önemdeki çıkarlarıyla belirlenmiş bir entelektüel teknik olarak bilimin küçümsenmesi gerektiği düşüncesinden beslenen iddiayı temsil etmektedir (Horkheimer, 2005ı: 293). Bu yönelimlerden ilki bilimi mutlak güç olarak yüceltirken, ikincisi bilimi diğer bilme türleri içinde daha "aşağı" bir bilme türü olarak görür ve gerçek kavrayışın, kendisini bilimden özgürleştirmesi gerektiğini savunur. Düşünüre göre, bu iddialardan ilkinin felsefi düzlemdeki temsilini mantıksal pozitivizm üstlenirken, diğer iddianın temsilini ise romantik spiritüalizm, sezgicilik, yaşama felsefesi, maddeci ve varoluşçu fenomenoloji vb akımlar gerçekleştirmektedir (2005ı: 293).

Horkheimer, bilim ve metafizik arasındaki çatışmanın doğurduğu bu iki uç yönelimi eleştirmektedir. Ona göre, bilimin ne tek bilgi türü olarak mutlaklaştırılması ne de metafizik düşünce ya da herhangi bir spiritüalist felsefe aracılığıyla küçümsenmesi doğrudur. Birbirine karşıt bu iki perspektifi eleştirdiği düşünüldüğünde, Horkheimer'ın bilim karşıtı bir düşünür olduğunu iddia etmek zordur. Aksine o, bilimi hem pozitivist indirgemeciliğe karşı hem de neo-romantik, tinselci ve idealist saldırılara karşı savunmuştur (Gebhardt, 1998: 371). Düşünür, bilimin avukatlığını yaparken, iki yönelimin de haklı ve haksız yanlarını göstermeyi amaçlar. Ona göre, metafizik ve bilimin birbirine eşit iki bilgi dalı gibi gösterilmesi hatalı bir bakış açısından kaynaklanmaktadır.[28] İddia edildiği üzere bilim, büyük ölçüde metafiziğin bir eleştirisidir (Horkheimer, 2005ı: 334). Bu açıdan bakıldığında, deneyci geleneğin bilim ve metafizikle ilgili aldığı pozisyon olumludur. Ancak bu durumun geçerli ve haklı bir noktada kalabilmesi için metafiziğin doğru bir tanımının yapılması şarttır. Oysa mantıkçı ampirist düşüncenin "metafizik" tanımı, bilim dışında hiçbir alana söz hakkı tanımayarak, bu haklı durumun meşruluğunu sarsmaktadır. Bu akım, bilim ve metafizik arasındaki "ilişkileri

28. Örneğin Bergson bu hatayı yapmıştır ve bu açıdan haksızdır (Horkheimer, 2005ı: 334).

aydınlatabilecek olan her düşünceyi, hatta bilimi eleştirel olarak içeren her kuramı metafizikle aynı kefeye koymaktadır" (Horkheimer 2005ı: 334).[29] Pozitivist yaklaşımın bu tavrını eleştiren felsefi yönelimler, düşünüre göre, soruna doğru bir perspektiften yaklaşmaktadır. Bu perspektifin temel amacı, bilimin yaşamın her yanına sirayet eden bir tahakküm aracına dönüşmesini eleştirmektir. Sadece bilimin egemen olduğu ve kendisi dışında hiçbir bilme türüne olanak tanınmadığı bir dünyada, birçok düşünce türü gibi felsefi düşünce de gerilemektedir. Böyle bir dünya, bilimin otoritesi ekseninde yıkıntıya dönüşen bir dünyadır. Bilim, egemen güçlerin çıkarları çerçevesinde, yıkıcı amaçlar uğruna kullanılmaktadır.[30] Bilimin yarattığı bu toplumsal gerçekliğe alternatif bir dünya ve toplum tasarımı geliştirebilmek için yaşama dünyasını ve insan varoluşunun anlamını soruşturmak, anlamsız, metafizik ve gereksiz çabalar olarak değerlendirilemez. Bu söylemlerden hareket eden felsefi yaklaşımların pozitivist tutuma yönelttiği eleştiriler, Horkheimer'a göre haklıdır ancak pozitivist düşünceyi eleştiren kimi yaklaşımların –eleştirilerini daha uç bir yönelime taşıyarak– bilimi inkâr eden bir pozisyona savrulması, düşünür için kabul edilemez bir durumdur.

Felsefi düşüncenin gerilemesiyle toplumun hiçbir şey yitirmediği çünkü onun yerinin çok daha güçlü bir bilgi aracı olan modern bilimsel düşünceyle doldurulduğu iddiasının kabulünden beslenen pozitivist bilim anlayışının temsilcileri, kuşkusuz

29. Bunun en açık örneği, düşünürlerin etikle ilgili düşüncelerinde belirmektedir. Viyana Çevresi, etik soruları olgu soruları gibi kabul etme eğilimindedir. Schlick, "Etiğin Amacı Nedir?" başlıklı yazısında, etiğin değerlenmesi gerekeni değil, değerlenmiş olanı kurabileceğini iddia etmektedir: "Bir değerlemenin geçerliliği meselesi, değeri içeren daha yüksek bir normun var olmasını gerektirir, bu da bir olgu sorusudur. En yüce normu ya da nihai değerlerin gerekçesini sorgulamak anlamsızdır, çünkü kabul edilenden daha yüksek bir değer yoktur" (akt. Bryant, 1985: 113). Bu yaklaşıma göre, artık yaşamın değer taşıyan yüksek amaçlarından ya da "iyi yaşam"dan söz etmenin pek bir anlamı yoktur. Bunun nedeni, bu ifadeleri temsil eden olgular dünyasının olmayışıdır. Bu ifadeleri, deney ve gözlem aracılığıyla sınayabilmek imkânsızdır. Dolayısıyla felsefenin çözümlemeye çalıştığı etik sorunların anlamsız olduğu ya da bu sorunların –eğer mümkünse– bir şekilde olgu sorunlarına aktarılarak, modern deneysel yöntemlerle çözülebileceği düşünülmektedir. Horkheimer'a göre, felsefenin sadece etik kolunda değil, birçok araştırma alanında belirleyici olan pozitivist yaklaşım; felsefenin tarihsel derinliğini sağlayan zemini elinden almış, onu bilimin bir türevi haline getirmiştir (1998: 95). Bu da felsefi düşüncenin ağır bir şekilde yara almasına ve gerilemesine neden olmuştur.

30. Başka bir ifadeyle, bilimdeki gelişmeler, egemen sınıfın çıkarlarınca belirlenebilmektedir (Horkheimer, 2005b: 353).

kendilerini eleştiren kimi felsefi tutumların temel argümanından, yani bilimin yıkıcı amaçlar uğruna kullanıldığından habersiz değildir ancak onlar bilimin bu tür kullanımlarının bir sapkınlık olduğunu düşünmektedir (Horkheimer, 1998: 94). Bilimin özünde ilerici bir etkinlik olduğu ancak hedeflerinden saptırıldığı zaman yıkıcı bir güç haline dönüşebileceği düşüncesi, fazlasıyla iyimser bir düşüncedir. Bu iyimserliğin kaynağı, Horkheimer'a göre, pozitivist söylemin gerçek bir tarih bilinci olmayışıdır (2005ı: 331). Pozitivist anlayışın gerçek tarih bilincinin olmayışı, bilimin –kendisini var eden ya da zedeleyen koşullarından bağımsızlaştırılarak– mutlaklaştırılmasıyla sonuçlanır. Düşünür, bu konuyla ilgili eleştirisini şöyle açıklar:

> Bilimin, bilgi kuramsal ve mantıksal argümanlar yoluyla teolojiye karşı savunulması, on yedinci yüzyılda ilericiydi; felsefeciler yeni bir toplumsal yaşam tarzının avukatlığını yapmışlardı. Bu tarihsel biçimin, insanlar açısından anlamını çoktan değiştirdiği günümüzde, hâlâ bu biçime ait bilimin ve bu bilimin üretildiği etkinliğin, biricik meşru entelektüel etkinlik olduğunu ve bunun dışına çıkan şeyin ilkesel olarak teoloji ya da başka bir aşkınsal inanç olduğunu ya da koyu bir gericilik ve saçmalık olduğunu öne sürmek; belirleyici karşıtlığın yer değiştirmediğini ve eskisi gibi ve aynı vurguyla bilimin metafiziğe karşı ve metafiziğin bilime karşı olduğunu öne sürmek, tarihsel duruma ilişkin fazlasıyla basit bir görüşü gerektirir (2005ı: 334).

Horkheimer'ın bu cümlelerle vurgulamaya çalıştığı temel nokta, bilimsel etkinliğin tarihsel ve toplumsal olarak değiştiğidir. Buna bağlı olarak, bilim kavramına yüklenen nitelik ve anlamlar da zamanla değişmektedir. Bu çerçevede bilimin kendi içinde değişmez bir öz ya da erek olarak ilerici bir nitelik taşıdığı iddiası, geçerli bir iddia değildir. Bu iddia, bilimi tözleştirme niyeti taşımaktadır. Herhangi bir toplumsal/tarihsel etkinliği kendi kökenlerinden kopararak tözleştirme çabası, bilimi pozitivizmin eleştirdiği şeyin kendisine dönüştürmektedir. Pozitivist yaklaşım, bilimi tarihsel bağlarından kopararak mutlaklaştırır ve bu yolla bilimin kendisi de zamanla dogmatizme dönüşür. Bu durumu eleştiren Horkheimer, bilimi tarihsel gelişimiyle ilişkilendirmeye çalışır. Nasıl ki Marx, burjuva sınıfını ortaya çıkış aşamasında ilerici bir sınıf olarak kavramakta ve zaman geçtikçe bu sınıfın gerici bir karakter kazandığını vurgulamaktaysa; Horkheimer da bilimin

on yedinci yüzyıl dünyasının koşullarına göre ilerici/devrimci bir yapıya sahip olduğunu söylemekte fakat zaman ilerledikçe bu etkinliğin olumsuz bir yapıya büründüğünü iddia etmektedir. Bu olumsuz durumun geriye döndürülmesi kolay olmasa da Horkheimer, bilimin daha iyi amaçlara hizmet edebileceği inancını korumaktadır. Ancak bunun gerçekleşebilmesi için, yani bilimin iyi potansiyellerinin açığa çıkarılarak işlenebilmesi için bilimsel ve felsefi etkinlikte bugün izlenen yolun değiştirilmesi gereklidir (1998: 94).

Değiştirilmesi gereken yol, pozitivist tutumun kendisiyle ilgilidir. Çünkü pozitivist yaklaşımın egemen söylemi, günümüzde bilimin amaçlarını, yöntemini ve izlediği yolu belirlemektedir. Egemen söylem, felsefeyi deneysel bilimsel bir zemine yerleştirmeye çalışarak felsefi düşüncenin altını oymakta; bilimin tek bilgi türü olduğunu iddia ederek bilimcilik ideolojisi üretmekte; tek bir bilim ilkesi, dili ya da yöntemi inşa etmeye çabalayarak var olanlar ve bilgi türleri arasındaki farkı yok saymaktadır. Horkheimer'ın pozitivizm eleştirisi, bu üç yönelimin eleştirisi üzerinden kurulmaktadır. Şimdi, bu eleştirilerin üzerinde kısaca duralım.

Horkheimer, ilk olarak, mantıksal pozitivizmin felsefeyi deneysel bilimsel bir zemine oturtma çabasını eleştirir. Ona göre, felsefenin bilimin bir türevi olarak algılanması, onun teknik bir etkinliğe dönüştürülmesi anlamına gelmektedir. Felsefenin teknik bir etkinliğe dönüştürülme çabasının en açık ifadesi, dilin mantıksal çözümlenişi esnasında ortaya çıkmaktadır. Bu çözümleme faaliyeti, *biçimci tanımlama* yöntemine dayanmaktadır. Bu yöntemi benimseyen filozof, kavramları birer zihinsel atom gibi kullanır; daha sonra kavramları bitiştirerek önermeler oluşturur, bunları bitiştirmesiyle de sistemler yaratır. Ama bütün bu süreç boyunca, sistemin bileşenleri olan atomlar değişmeden, oldukları gibi aynen kalır (Horkheimer, 1998: 173). Başka bir ifadeyle, bu anlayışta, zaman dışı sayılan kavramlar ve bu kavramların birleştirilmesiyle oluşturulan önermeler tanım olarak sunulmaktadır. Burada yapılmaya çalışılan, bilme sürecinde olası yanlış anlam(a) lardan kaynaklanan korkunun tasfiye edilme girişimidir. Bunun için de herhangi bir bilimsel ya da felsefi sistemin temel bileşenlerinin aynı kalması talep edilmektedir. Bu talebin uygulama aşamasında matematiksel mantık kullanılmakta; aynı kaldığı varsayılan temel bileşenler, biçimsel mantık aracılığıyla formülleş-

tirilmektedir. Horkheimer'a göre, felsefeyi böyle sığ bir yönteme indirgemek ve felsefi düşüncenin bu durumuna razı olmak, onun zengin mirasından mahrum kalmak demektir (1998: 171).

Biçimci yaklaşımın eleştirilmesi aşamasında kabul edilmesi gereken ilk önerme, dilin tarihsel bir niteliğe sahip olduğudur. Bunun için de felsefe, dille yaşantı arasındaki bağlantıyı kurabilmeli, ikisi arasındaki somut ilişkiyi gösterebilmelidir. Felsefe, dilin fısıltıya dönüşmüş tanıklığına daha duyarlı olmalı ve dilin içinde korunmuş yaşantı katmanlarını kurcalamalıdır (Horkheimer, 1998: 171). Bunun için dilin içine girmek gerekir. Onun içine girmek, onda yüklü olan anlamlara yönelmeyi gerektirir. Her dil, onu konuşan insanların evriminde kök salmış düşünce biçimleriyle inanç örüntülerini içeren anlam dünyaları taşır (Horkheimer, 1998: 171). Dolayısıyla dil, belli bir kültürün, grubun, sınıfın, toplumun ve tarihsel yaşantının ortak ya da ayrıksı kavramsal çerçevelerini, inanç kümelerini, kültürel motiflerini ve yaşam biçimlerini içermektedir. Pozitivistlerin kullanmayı çok sevdiği ünlü "olgu" kavramının kendisi bile belli bir uygarlaşma sürecinin sonunda ortaya çıkmış bir kavramdır.[31] Çünkü bu kavram ancak insan bilincinin dışındaki ve içindeki doğadan yabancılaşmasının sonucu olarak anlaşılabilir (Horkheimer, 1998: 174). Kısacası o da belli bir yaşam dünyasının uzantısı olarak dil dünyasındaki yerini almıştır. Bu durum da "olgu" kavramının tarihsel bir süreçle ilişkisine işaret etmektedir.

Bu bağlamda, Horkheimer'a göre, felsefenin bugünkü görevi, "kavramların betimlenmesi, bütün tonları ve diğer kavramlarla bağıntıları içinde anlamlarının açımlanmasıdır" (1998: 172). Ancak bunun için filozofların elinde pozitivistlerin kullandığı gibi belirli bir formül yoktur. Filozofun tek yapması gereken, kavram ile tarihini ilişkilendirmektir. Başka bir ifadeyle filozof, pozitivist teknokratların yaptığı gibi sözcükleri şematik ve tarih dışı biçimde kullanmaktan kaçınmalıdır. "Filozof, insandan, hayvandan, toplumdan, dünyadan, zihinden, düşünceden, bir doğal bilimcinin bir kimyasal maddeden söz ettiği gibi söz edemez: Elinde bir formül yoktur onun" (Horkheimer, 1998: 172). Dolayısıyla düşünüre göre felsefe, ne bilimin kavram ve önermelerini dilsel açıdan çözümlemeye yarayan bir araçtır ne de kesin bilimsel formüllere sahip bir reçetedir. Felsefe, bizi sadece tanımlara ulaştırmaya ça-

31. Olgu, toplumsal olarak üretilmektedir (Horkheimer, 2005b: 350, 353).

lışır ve filozofun –kendisi de iyi bilir ki– tanımlara ulaşabilmesinin tek bir yolu yoktur (Horkheimer, 1998: 173). Horkheimer'a göre, tanımlama sürecinde filozof için gerekli olan tek koşul, kavramların tarihleriyle ilişkilendirilmesidir. Kavramların tanımları, tarihsel koşullarından koparılarak verilemez. Marcuse'un somut felsefe olarak adlandırdığı bu etkinliğe, Horkheimer örnek olarak özgürlük kavramını verir:

> Tarih incelenirse, özgürlük düşüncesinin sürekli bir dönüşüm geçirdiği görülecektir. (...) Doğrudur, tarihte hangi partilerin özgürlük için savaştığını saptayabilmek için özgürlüğün ne olduğunu bilmemiz gerekir; ama şu da aynı ölçüde doğrudur: Özgürlüğün ne olduğunu belirleyebilmek için bu partilerin niteliğini bilmemiz gerekir. Sorunun çözümü, tarihsel dönemlerin somut çizgilerinde yatmaktadır. Özgürlüğün tanımı, tarih teorisidir; tersinden alırsak tarih de özgürlüğün gelişme öyküsüdür (1998: 173).

Kavramların tarihsel karakterinin dikkate alınması, somut felsefeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü sözcüklerin değişen içerikleri, tonları ve vurguları, uygarlık tarihinin gerçek kayıtlarıdır. Bu kayıtlarda insanlığın üretimleri, paylaşımları, dostlukları, nefretleri ve düşmanlıkları, ezilenlerin özlemleri, doğanın acıları vardır (Horkheimer, 1998: 181). Somut felsefe, bu kayıtları irdeleyen felsefedir. Dolayısıyla o, kavramları işaret ettiği tarihsel süreçlerle birlikte değerlendiren felsefedir. Horkheimer'a göre, bu şekilde gerçekleştirilen bir felsefi analiz, eleştirel bir karakter taşımaktadır. Onun eleştirel bir karakter taşımasının nedeni, incelenen problem ya da kavramın bizzat kendi tarihiyle ilişkilendirilmesidir. Bu ilişki, ayrıca, incelenen kavramın ilişkide olduğu tarihsel dönemlerin de somut bir analizinin yapılabilmesinin olanağını sağlamaktadır. Böylelikle kavram analizi, tarihsel dönemlerin somut çizgilerinin analiziyle birlikte gitmektedir. Kısacası felsefe, kavram ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi diyalektik eleştirel bir perspektifle irdelemektedir.

Düşünüre göre, bu irdelemenin iki yönlü bir tutumu gerektirdiği söylenebilir. Felsefe, bir yandan kavramların mutlak ya da düşüncelerin nihai ve sonsuz doğrular olduğu savını reddedecek beri yandan da mevcut tarihsel ve kültürel ortamın belirlediği kavramlarda ya da düşüncelerde belli bir doğruluk payı olduğunu kabul ederek, bu kavram ya da düşüncelerle onların içinden çık-

tıkları toplumsal çerçeveyi karşılaştırarak, eleştirel bir teori inşa etmeye çalışacaktır (Horkheimer, 1998: 183). Bu ikili tutumuyla felsefe, hem eski tip ontolojilerin canlandırılmasına ve metafizik bir sistemin tutanakları olarak mutlak ya da ebedi ilkelerin var olduğu düşüncesine karşı durmakta hem de düşüncelerle onların ait olduğu gerçeklik arasında oluşan uçurumu problem olarak belirleyebilmektedir. İlk tutum felsefenin metafizik bir kaygıya hapsolmasını engellerken, ikinci tutum –Kant'ı hatırlatırcasına– bugün hâlâ açık olan tek yolun eleştiri yolu olduğunu felsefeye göstermektedir. Felsefe, eleştirel tutumuyla "var olanın somut, tarihsel durumunun karşısına yine var olanın içinden çıkmış kavramsal ilkeleri çıkarmaktadır" (Horkheimer, 1998: 183). Bunu yaparken de amacı, ikisi arasındaki ilişkinin içkin bir eleştirisini verebilmektir. Bu yolla ikisi arasında oluşan uçurumun aşılması hedeflenmektedir. Felsefeye pozitif niteliğini kazandıran da bu negatif işlemidir. Kavram ve gerçeklik arasındaki ilişkinin negatif bir işleme (olumsuzlamaya) tabi tutulması, felsefenin eleştirel karakterini ortaya koymaktadır. Bu yolla felsefe, gelecekte barbarlık eğiliminin mi yoksa hümanist eğilimin mi kazanacağına dair aşkın ütopik bir hüküm veremese de belli dönemlerde mutlaklaşarak gerçekliğe hükmetmiş ve tarih içinde geri plana atılmış bazı imge ve düşüncelerin (örneğin burjuva çağına hükmetmiş olan birey düşüncesinin) hakkını vererek tarihte –küçük de olsa– düzeltici bir rol oynayabilir (Horkheimer, 1998: 186).

Horkheimer, kavram ve gerçeklik arasındaki ilişkinin somut eleştirel diyalektik analizi aracılığıyla felsefeye toplumsal ve epistemik bir işlev yüklerken, pozitivizmin ikinci yaklaşımının eleştirisinin ipucunu bize vermektedir. Pozitivist anlayışın temel iddialarından ikincisi, bilginin sadece bilim aracılığıyla üretilebileceği düşüncesidir. Bu iddiaya göre, bilim, bilginin tek üretim yoludur. Pozitivist söylem, bilimin tek bilgi türü olduğunu iddia ederek, bilim ve bilimin yorumunu birbirine karıştırmaktadır. Halbuki Horkheimer'a göre, bilim ve onun yorumu, iki farklı şeyi temsil etmektedir. Bu ikisini özdeşmiş gibi göstermek, ideoloji üretmektir. Üretilen ideoloji, "bilimcilik" ideolojisidir.

Bilimcilik ideolojisi, pozitivist anlayış çerçevesinde, bilimin kendisine duyduğu mutlak inanç ve güvenle ilgilidir. Bilimin kendisi hakkındaki mutlak inanç ve güven duygusu üzerine inşa edilmiş bu yorumunda, bilim, olası bilginin bir biçimi olarak

anlaşılmak yerine bilgiyle özdeşleştirilir. Bu özdeşleştirme, pozitivist tutumun bilim ve onun yorumunu birbirine karıştırma durumunun en açık ifadesidir. Bu tutum, pozitivist yaklaşımın çelişkili karakterinden kaynaklanmaktadır. Bu karakter, pozitivist anlayışın birbiriyle çelişmek zorunda olan ikili doğasında ortaya çıkmaktadır. Bu ikili yapı, pozitivist yaklaşımın, bir yandan bilim dışında kalan tüm alanların bilgi üretim ve düşünümlerini yasaklama çabasından beri yandan da bu düşünüm alanlarından birine veya birkaçına kendi felsefesini ve ilkelerini gerekçelendirmek için ihtiyaç duymasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, akımın bir türlü aşmayı başaramadığı temel bir gerilim noktası oluşturmaktadır. Bilimcilik, olguların bütünselliğini bilimlerin nesne alanı olarak açıklayarak ve bilimi olguların tekrarına indirgeyip metafizikten mutlak bir şekilde ayrıştırmaya çalışarak, bilimin ötesine geçen hiçbir düşünümü doğrulayamaz, ki buna kendisi de dahildir. Yani –bir anlamda– bilimci tavrıyla pozitivist yaklaşım kendisini yine kendi argümanlarıyla açıklamaya çalışmakta ancak bilim dışında hiçbir alana düşünüm hakkı tanımadığından, kısır bir döngüye hapsolarak, bunu başaramamaktadır (Dellaloğlu, 1998: 21). Horkheimer, bu kısırdöngüyü, pozitivistlerin ünlü "gözlem ilkesi"ni kullanarak göstermekte ve eleştirmektedir:

> Pozitivistler, (...) pozitivist olmayan bütün öbür filozofların akıldışı yöntemlerine, özellikle de deneyle denetlenemeyen sezgiye karşı çıkmaktadırlar. Buna karşılık, kendi kavrayışlarının bilimsel olduğunu, bilimi kavrayışlarının da bilimin gözlemlenmesine dayandığını öne sürmektedirler. Başka bir deyişle, bilim kendi nesnelerine nasıl deneysel olarak doğrulanabilir gözlemlerle yaklaşıyorsa, onlar da kendilerinin bilime öyle yaklaştığını iddia etmektedirler. Ama can alıcı soru şudur: Eğer bilimin ve doğruluğun tanımı yine bilimsel doğruya ulaşma yöntemlerine dayanacaksa, bilimin ve doğruluğun ne olduğunu nasıl belirleyebiliriz? Bilimsel yöntemin haklılığını ve varlık nedenini yine bilimin gözlemlenmesi yoluyla elde etme çabalarında hep aynı kısırdöngü görülür: Gözlem ilkesinin kendisi nasıl aklanacaktır (Horkheimer, 1998: 106–107)?

Bu sorunun yanıtlanabilmesi için başka bir düşünüm türüne ihtiyaç vardır. Oysa pozitivistler –kendileriyle çelişmemek uğruna başka bir düşünüme yönelmeyerek– kendilerinden gözlem ilkesinin aklanması istenildiğinde ya da kendilerine neden

gözlemin doğruluğun tek güvencesi olduğu sorulduğunda, yine gözlemi yardıma çağırmaktadır (Horkheimer, 1998: 107). Pozitivistler, bu aşamada, bilimin gözlemlerle hareket ettiği iddiasını sürdürmeye ve işleyiş sürecine olgu toplama, sınama, doğrulama, sınıflandırma gibi basamakların egemen olduğunu söyleyerek, bu süreçleri betimlemeye devam etmektedir. Çünkü onlara göre, bu basamakların anlamı ya da doğrulukla ilişkisi üzerine düşünmek, metafizik bir kaygıdan hareket ettiği için boşa vakit harcamaktır. Pozitivistlerin işi, doğrulama ilkesini gerekçelendirmek ya da kanıtlamak değildir; onların isteği sadece bilimsel terimlerle konuşmaktır (Horkheimer, 1998: 107). Horkheimer'a göre, pozitivistler, kendi ilkelerini –doğrulanabilirliği ya da yanlışlanabilirliği olmadığı sürece hiçbir önermenin anlamlı olmadığı ilkesi– doğrulamayı reddetmekle *petitio principii* (kanıtlanması gereken ilkeyi varsayım olarak kullanma) hatasına düşmektedir (1998: 107).

Pozitivist tutumun bu yanılgısının temel nedeni, kurumlaşmış bilime tapınmalarının bir sonucudur. Bu tapınma hali, en çok, pozitivist anlayışın kendi ilkeleri dışındaki tüm felsefi ilkeleri dogmatik, güvenilmez ve anlamsız olmakla itham ettiği suçlamalarında açığa çıkar. Horkheimer'a göre, "öteki dogmatikler, en azından vahiy dedikleri şeyle, sezgiyle ya da dolaysız kavrayışlarla kendi ilkelerini gerekçelendirmeye çalışırken, pozitivistler bu tür yöntemleri bilmeden kullanarak ve bilinçli olarak uygulayanları da mahkûm ederek yanılgıdan kaçınmaya çalışmaktadırlar" (1998: 107).

Pozitivizmin modern deneysel bilimlerin ilkelerini mutlaklaştırarak, bilimi bilgiyle özdeşleştirme çabasının sonucu, Horkheimer'a göre, oldukça olumsuz olmuştur. Bu olumsuzluğun temel nedeni, bilgi probleminde bilimcilik ideolojisinin hegemonik söyleminin belirleyici olmasıyla birlikte, bilginin neliği ve anlamı sorununun belirgin olarak değer kaybetmesidir. Bu durumun uzantısı olarak, hem bilgi meselesi çerçevesinde epistemik öznenin sorgulanması olanaksız kılınmış hem de –bilginin kendisini eleştirecek bilim dışında başka bir merci kalmadığından– bilginin anlamı rasyonel içeriğinden sıyrılmıştır. Bilgi kuramsal faaliyet giderek kendisini bilimsel etkinlikteki yöntem sorunlarının çözümlemesiyle sınırladığından, epistemik öznenin rolünün ve kendi ilgileri, bilgisi ve eylemleri üzerine düşünümünün önemi aşınmıştır (Dellaloğlu, 1998: 21). Bu ilk maddeyle bağıntılı ola-

rak, bilgikuramsal açıdan bilimin işlev, anlam ve amaçlarını sorgulayacak bir düşünüm yolunun ortadan kalkması ise –eleştirel dönüştürücü bir etkinlik olarak– felsefenin bilgiye karşı eleştirel bir konum alma olasılığını azaltmıştır. Çünkü pozitivist yaklaşımda, felsefenin bilimden bağımsız bir pozisyonu kalmamıştır. Başka bir ifadeyle bilginin bilimden bağımsız bir şekilde onun –teorik ve pratik açılardan– sonuçlarını eleştirebileceği bir temeli kalmamıştır. Bu da bir anlamda, tek bilgi biçimi olarak bilimin fetişleştirilmesiyle bilginin anlamının usdışı hale gelmesi demektir (Dellaloğlu, 1998: 21).

Pozitivist yaklaşımın bilginin anlamının usdışı hale gelmesini kolaylaştırmak suretiyle yaptığı yanlışı tekrarlarkenki temel yanılgısı, bilimin her şeyden önce toplumsal bir üretim aracı ya da yöntemi olduğunu unutmuş görünmesidir. Bu unutuş, bir bakıma bilimin, toplumsal süreç içindeki birçok öğeden sadece biri olduğu hakikatini görmezden gelerek, kavramsallaştırılmasına yol açar. Pozitivist doktrinin "bilim" kavramsallaştırması, dogmatik bir felsefenin herhangi bir Mutlak'ı yüceltmesi kadar dogmatiktir. Çünkü bilim, bu türden bir yaklaşımda mutlaklaştırılmakta, bilgikuramının tek otoritesi olarak ilan edilmektedir. Bunun ana nedeni, bilimin toplumsal sürecin bir öğesi olarak görülmemesidir. Bilimin toplumsal bağlarından bu şekilde kopartılarak doğruluğun nihai yargıçlığına atanması, ya doğruluğun –bilimsel etkinliğin içinde gerçekleştiği– toplumsal düzenin egemen güçlerinin ilgisi sayesinde düzenlenmesiyle ya da kapitalist toplumda sürekli değişen somut ihtiyaçlara veya birtakım standartlara bağımlı kılınmasıyla sonuçlanır (Horkheimer, 1998: 105). Bu da doğruluğun, pragmatik düşüncenin yasalarına tabi olması demektir. Pozitivizm bunu yaparken, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde kendi ruhunu da hiçleştirmektedir. Çünkü bu türden bir algının egemen olduğu bilimsel bir etkinlik, toplumun somut durumunun eleştirisini gerçekleştiremeyecek noktadadır. Böylelikle "toplum, toplumsal eleştirilerin her zaman suçlamış, yadsımış olduğu bir bağa, bir koşullanmaya karşı her türlü düşünsel direnme aracından yoksun kalır" (Horkheimer, 1998: 105). Gerçek eleştirinin kalmadığı bir yerde, sistemin otoriterleşmesi kolaylaşmaktadır. Pozitivistlerin "bilim" kavramsallaştırması, sürecin otoriterleştirilmesinde kolaylaştırıcı bir unsur olarak rol oynamakta; dönemin bilim felsefesinin hegemonik tutumu tam da tarihin bu

döneminin tinine en uygun söylemi oluşturmaktadır. Yeni-pozitivistlerin "bütün değerlerin kendi nedenleri ve sonuçlarıyla sınandığı bir bilimsel ya da deneysel hayat felsefesini" kabul ettirme istekleri ve herhangi bir düşünsel bunalımın sorumluluğunu "bilimin yetkisinin sınırlandırılmasına ve şeylerin doğasını, değerini anlamak için kontrollü deneyler dışındaki yöntemlere dayanılmasına" yüklemeleri, bilimin –kendi devrimci geçmişinde başka kurumların kullanmasına karşı çıktığı– sansür etme yetkisini kendinde bulmaya başladığı dogmatik bir zeminin habercisidir (Horkheimer, 1998: 103). Pozitivist yaklaşımın bu hoşgörüsüz tutumu, otoriter bir dünyanın resmidir. Nasıl ki bilim toplumsal sürecin bir öğesidir ve onun tarihsel bir karakteri vardır, pozitivizm de bilimin belli bir tarihsel aşamadaki niteliğini yansıtmaktadır (Horkheimer, 1998: 105). Bu niteliğin bugünkü temel karakterini belirleyen şey, onun otoriter bir yapıya bürünmüş olmasıdır. Bilim, toplumsal ve tarihsel bağlarından sıyrılarak mutlaklaştırıldığında, otoriter ruha hizmet etmeye başlar. Modern bilimin pozitivist yaklaşımın egemenliğiyle geldiği nokta budur.

Bilimin bu noktaya gelmesini tetikleyen en önemli unsurlardan biri, tek bir bilim ilkesini yaratma arzusudur. Pozitivist zihniyetin en önemli ilkelerinden biri olan bu ilke, zaman zaman metodolojik araştırmalarda zaman zaman da lengüistik çabalarda kendisini ortaya koymuştur. Horkheimer'ın pozitivizm eleştirisinin üçüncü başlığını oluşturan "tüm bilimler için ortak bir yöntem veya dil" yaratma niyetiyle açığa çıkan "tek bir bilim" ilkesi, modern bilimin otoriter bir karaktere sahip olmasının başlıca nedenlerindendir.[32] Aslında ortaya çıkan bu olumsuz durumu, yani modern bilimin otoriter ruha hizmet etmeye başlayacağını, Nietzsche, daha on dokuzuncu yüzyılda, "bilimsel yöntemin bilim karşısındaki zaferi"nden söz ederken öngörmüştür. Nietzsche'nin ilan ettiği, pozitivist yöntem arayışının bilim karşısındaki egemenliğidir. Pozitivizmin bu arayışının arkasında yatan niyet, metodolojik bir soruşturmayla bilimi tarih-üstü bir etkinlik kılabilecek nötr/nesnel bir yöntem yaratmaktır. Bu yöntemin temel amacı, değerden bağımsız, objektif bir bilim anlayışı (*the idea of value-freedom of the sciences*) ortaya çıkarmaktır.

Değerden bağımsız bilim anlayışı, bilimi gözlemle başlatarak, bilime nesnel bir zemin sağlamaya çalışır. Böylelikle gözlem ve

32. Aynı zamanda göstergelerindendir.

kuram arasında kapanmaz bir yarık oluşturulur. Gözlem ve kuram arasında oluşturulan bu katı ayrıma göre, gözlem, bilimsel kuramın temelidir. Kuramsal ilkeler ya da hipotezler, dünyayla ilişkilerini gözlem önermeleri sayesinde kurar. Bu çabanın hedefinde, ortaya çıkacak bilimsel kuramın ya da bilginin güvenilir nesnel bir yöntemin ürünü olması düşüncesi vardır. Bu nedenle klasik pozitivist bilim anlayışı, bilme sürecini gözlem ve deneyle başlatır. Daha sonra, bu süreçte elde edilen bulgulardan, tümevarımsal akıl yürütme yoluyla hipotez(ler) oluşturulur. Bu hipotez(ler) sınamaya tabi tutulur, eğer hipotez(ler) doğrulanabilirse bilgi elde edilir. Başlangıçta doğa bilimlerinde kullanılan ve başarıyla uygulandığı öne sürülen bu yöntem, daha sonraları tüm bilimsel çalışmalarda, özellikle de insan ve toplum bilimleri çalışmalarında kullanılmaya başlanmıştır. İnsan ve toplum bilimlerinde bu yaklaşımı benimseyen araştırmacılar, doğa bilimlerinde olduğu gibi, çalışmalarına gözlem ve ölçümle başlar, anketler yapar, deneklere sorular sorar, verileri dikkatlice toplar ve bunlardan istatistikler derler. Modelleri ve düzenlilikleri kavradıktan sonra da tümevarımla verilerini tanımlayan yasalara ya da genel sonuçlara varırlar. Bu yaklaşım, "nesnelliği" garanti etmektedir; çünkü bilim insanı işe gözlem ve deneyle başlamış, öznel yargılardan sıyrılabilmek için de tüm değer yargılarını paranteze almıştır. Bu işlem, insan ve toplum bilimlerinde "değer içermeme" olarak adlandırılmaktadır. Bu da araştırmacının –olası en geniş anlamda– tüm değer yargılarını ve öznel görüşlerini çalışma esnasında bir kenara bıraktığı anlamına gelmektedir (Dellaloğlu, 1998: 20).

Pozitivist düşünce tarzının temel yanılgılarından biri, tam da bu noktada belirmektedir. Yanılgısı, bir alanda doğru ve oldukça etkili olan araştırma yöntemini, bilgi etkinliğinin başka bir alanına ve genel olarak tüm kültüre uygulayarak genelleştirmesinden kaynaklanmaktadır (Özügül, 1991: 43). Bu genelleştirmenin yapılabilmesi için birtakım ontolojik ve epistemolojik varsayımların benimsenmesi gerektiğini vurgulayan Horkheimer'a göre, mantıkçı ampirist düşünüş tarzı,

> (...) varlığın biçimlerini sabit olarak alır. Tüm dünya esas olarak sabit ama nihai olmayan bir sistemde yer almaktadır. Bir ampiriste göre "bilimin tek bir ve bütünsel sisteminden söz etmek saçmadır." Yine de toplam bilginin doğru biçiminin fizikle özdeş olduğu, fiziğin, her şeyin

içine girmesi gereken büyük "tek bilim" olduğu kesinlemesi, belirli biçimleri değişmez kabul etmektedir. Bu kesinleme *a priori* bir yargı oluşturmaktadır (2005ı: 301).

Mantıkçı pozitivistler –nötr bir yöntem yaratabilmek için– bilimsel etkinliğin ilgili olduğu araştırma nesnesini toplumsal ve tarihsel koşullarından ayrıştırarak, varlığın biçimlerini sabit bir biçimde kavramsallaştırmaktadır. Bu bağlamda, onlara göre, doğayla toplum arasında belirgin bir fark yoktur. İki araştırma nesnesi de benzer bir şekilde sabitlenerek soyutlanabilir. Dolayısıyla mantıkçı ampiristler, fizikle toplum kuramı arasında ilkesel açıdan bir fark bulunmadığı görüşünde diretmektedir (Horkheimer, 2005ı: 317). Sorun sadece toplum bilimlerinin doğa bilimlerine oranla daha az gelişmiş olmasıdır. İki bilim türü arasındaki bu fark, toplum bilimlerinin metodolojik açıdan doğa bilimlerini izlemesiyle rahatlıkla kapatılabilecektir. Bunu gerçekleştirebilmesi için toplum bilimlerinin, tıpkı doğa bilimlerinin yaptığı gibi, değer içermeyen nesnel bir yöntem anlayışını benimsemesi gerekmektedir. Ancak eleştirel kuramcılara göre –toplumsal gerçekliğin doğal gerçeklikten farklı bir var olan alanı olmasına karşın– toplum kategorisinin doğayla özdeşleştirilmesi, bu bağlamda da bir araştırma nesnesi olarak toplumun doğa bilimlerine özgü bir yöntemle incelenmesi durumunda, toplumsal gerçekliğin şeyleştirilmesi kaçınılmaz olacaktır. Toplumun doğanın nesneleştirilmesine benzer bir şekilde nesneleştirilerek şeyleştirilmesi, sosyal hayatın doğa bilimlerinin mantığına göre düzenlenmesi demektir. Bu ise doğa bilimlerini model olarak alan toplum bilimlerinin toplumsal gerçekliği doğal gerçeklik olarak kabul etmesi, sonuç itibariyle de toplum bilimlerinin doğa bilimlerinin teknik-bilimsel rasyonalitesini takip ederek toplum mühendisliğine soyunması anlamına gelecektir. Böylelikle doğa bilimlerini izleyen toplum bilimlerinin mühendisleri, toplumun yönetim kurulu üyeliğine aday olmaktadır. Kısacası günümüz dünyasında bir felsefi teknokrasi olarak pozitivizm, somutun mühendislerini yetiştirmektedir (Horkheimer, 1998: 95).

Eleştirel kuramcılar için –toplum bilimlerinin doğa bilimlerinin yöntemini takip etmesinin yarattığı sorun dışında– bilimsel yöntemle ilgili ortaya çıkan diğer bir önemli problem de pozitivist anlayışın yöntemi "değerden arınmış nesnel bilgiye götüren araç"

olarak tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü düşünürlere göre, değerden arınmış bir araştırma fikri, "nesnelci yanılsamanın" bir uzantısıdır ve bu da bir anlamda, algının meydana geldiği bir perspektif, bir form olmaksızın algının var olabileceği anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım, gerçekten bir yanılsamadır çünkü herhangi bir kimsenin yaklaşımındaki değer tarafsızlığı inancı, belirsiz bir perspektif varsayımı, kişinin perspektifi tanımlayacak hiçbir kategorisi olmadığı anlamına gelir. (Gebhardt, 1998: 375). Bu ise savunulması oldukça güç bir yaklaşımdır. Bu güçlüğün nedeni, açıklamaya çalıştığımız "değer içermeyen" bilimsel yöntem yaklaşımının, bilimcinin perspektifinin hiçbir kavramsal çerçeve tarafından koşullandırılmadığını iddia etmesinde yatmaktadır. Bu iddianın kanıtlanması, neredeyse imkânsızdır. Bu nedenle eleştirel kuramcılar için Karl Popper'ın da söylediği "Bilim gözlemle değil, problemle başlar" önermesini kabul etmek, akla daha uygun gelmektedir.[33] Popper, hiçbir yönlendirici varsayımda

33. Bu ifadenin yanlış anlaşılmaması için belirtilmesi gereken önemli bir nokta vardır. O da Popper'la eleştirel kuramcıların bilimin gözlemle değil, problemle başladığı düşüncesinde ortaklaşmalarına karşın; Popper'ın problem, çelişki (*contradiction*) ve eleştiri (*critique*) kavramlarından anladığı şeyle eleştirel kuramcıların bu kavramlardan anladığı şey arasında (birtakım benzerlikler olsa da) önemli farklar olduğudur. Bu düşüncelerin karşılaştırılması için Alman Sosyoloji Derneği'nin 1961 yılında Tübingen'de düzenlediği toplantıda Popper ve Adorno'nun yapmış olduğu sunumların metinlerine ve iki düşünürün tartışmalarına bakılabilir. Bunun için bkz. Popper 2005 ve Adorno 1976b. İki düşünürün yukarıda saydığımız kavramların göstergeleriyle ilgili tartışmalarının temel noktalarını, Paul Connerton şöyle özetlemektedir: "Popper ve Adorno, 'çelişki' ve 'eleştiri' terimlerini birbirinden tamamen farklı iki değişik anlamda kullanmaktadır. Popper'a göre, var olan bilgimiz ve var olan olgular arasında bir çelişki gözlemlendiğinden ötürü problemler ortaya çıkmaktadır. Sosyal bilimlerin metodu, doğa bilimlerinde de olduğu gibi, bu sorunlara çözüm aramada yatar; bu, hipotezlere dair mümkün olan en keskin eleştiriler yoluyla çözüm bulma çabasının kontrolü demektir. Bu nedenle Popper'a göre, eleştiri, bilimsel önermeleri test etmenin formal bir metodu anlamına gelmektedir. Ancak Adorno için ise problem, basit bir ifadeyle salt epistemolojik bir şey değildir; aynı zamanda sosyal dünyanın içinde bulunduğu sorunlu durumu göstermektedir. Düşünür, buna örnek olarak, özgürlük ve eşitliğe vurgu yapan liberal bir toplumun sahip olduğu kavramlar ile insanlar arasındaki eşitsizliklerin toplumsal güç tarafından belirlendiği liberalizmin alt kategorilerinin gerçek içeriği arasındaki çelişkiyi göstermektedir. Bu, daha iyi rafine edilmiş hipotezler yoluyla düzeltilebilecek mantıktaki bir çelişki değil, toplumun kendi yapısal çelişkili durumudur. Bu nedenle Adorno için eleştiri, hipotezin eleştirel anlamda test edilmesi değil, toplumsal çelişkiler hakkında bilgiye sahip olarak, bu çelişkilerin gelişmesi anlamına gelmektedir" (1976: 34-35). Adorno'nun bu iddialarıyla ilgili ayrıca bkz. Adorno 1976a ve Frisby 1974: 214. Adorno ve Popper'ın tartışması ve düşünürlerin fikirlerinin karşılaştırılması için ayrıca bkz. Grünberg, 2003; D'Amico, 1990-1991.

bulunmadan, salt gözlemden yola çıkarak genel yasaların ya da kuramların keşfedilebileceğini iddia eden, değerden arındırılmış bilimsel yöntem fikrine katılmamaktadır. Bunu küçük bir deneyle gösterir: Öğrencilerine "Elinize kâğıdı kalemi alın ve gözleyin, sonra da gözlediğiniz her şeyi yazın!" dediğinde, öğrencilerin doğal tepkisi "Neyi gözleyeceğiz?" diye sormak olur (Irzık 2001: 23). Popper'ın buradan çıkardığı sonuç şöyledir:

> Elimizde kuram türünden bir şey olmaksızın, saf gözlemle başlayabileceğimiz inancı saçmadır. (...) "Gözleyin!" talimatı açıkça saçmadır. (...) Gözlem daima seçici bir faaliyettir. Seçilmiş bir nesne, belli bir görev, bir ilgi, bir problemi gerektirir. (...) Benzerlik ve düzeni varsayar ki bu da ilgileri, bakış açılarını ve problemleri varsayar (1968: 46-47).

Gözlem, bu anlamda, daima kuram veya varsayıma bağımlıdır. Dolayısıyla elimizde herhangi bir kuram ya da varsayımın yol göstericiliği olmadan, işimize yarayacak, ilgimiz doğrultusunda gözlemler yapmamız olanaklı değildir. Bilim insanı, dünyaya veya topluma hiçbir zaman kavramsal çerçevelerinden arınmış boş bir kafayla bakmaz. Tersine önceden oluşmuş ve o anda kafasında var olan hipotezleri dünyaya empoze eder, olayları kuramsal beklentileri doğrultusunda gözlemler ve yorumlar (Irzık, 2001: 23). Bu konuda Popper'la ortak bir zeminde buluşan Horkheimer, onun yukarıdaki ifadelerini şu cümlelerle destekler:

> Ampirizm sınamayı tarafsız, nesnel, değer içermeyen, yani her şeye rağmen yalıtılmış görüş açılarına indirger. (...) Ampirizme göre bu bilim salt bir olguları düzenleme ve yeniden düzenleme aygıtıdır, sonsuz sayıdaki olguların içinden hangilerini aldığının hiç önemi yoktur; adeta bu toplumda seçmenin, betimlemenin, kabul etmenin ve bir araya getirmenin sanki hiçbir vurgusu ve doğrultusu yokmuş gibi (2005ı: 300).[34]

Horkheimer'a göre, değerlerden bağımsız bir bilim anlayışı yaratma çabasının bile bir değer yargısı olduğunun bilincinde olmayan pozitivist anlayış, nötr bir yöntem yaratma arzusunu dil incelemesi aracılığıyla ortaya koyar. Örneğin Carnap'ın protokol dil olarak belirlediği doğrudan deneyimin kayıtlarını temsil eden

34. Düşünür, bu bağlamda, eğilim (Husserl'in ifadesiyle yönelim) kavramının pozitivistler için sorun oluşturduğunu ve pozitivistlerin bu sorunla hiç ilgilenmediğini söyler (2005ı: 303).

önermelerden meydana gelmiş gözlem dilinin kurulması, değerden arındırılmış bir yöntem yaratma düşüncesinin en önemli adımını temsil etmektedir. Carnap'ın bu yaklaşımında bilimin biricik görevi, açıkça gözlemcilerin yargılarıyla, "protokol önermeleriyle" onaylanan önermelerin türetilebildiği bir sistem kurmaktır. "Betimsel bir im, tanımlamalar ya da yeni ortaya konmuş temel önermeler aracılığıyla, protokol önermelerinde görülen imlere dayandırılabiliyorsa, kanıtlanmış kabul edilir" (Horkheimer, 2005ı: 298). Bu düşüncenin arkasında yatan şey, protokol önermelerin veya temel önermelerin mantıksal açıdan en saf ifadelere karşılık geldiği ve bu önermelerden kurulu dilin de nesnel bir bilim için en güvenilir dil olduğu inancıdır. Söz konusu inancı besleyen düşünce ise bu önermelerin hiçbir şekilde tarihsel, kültürel ve toplumsal koşullanmaya bağlı olmadığıdır. Çünkü protokol önermeler, doğrudan gözlemin kayıtlarıdır. Oysa Horkheimer'a göre, hem protokol (temel) önermeler tarihsel, kültürel ve antropolojik kimi öğeleri içlerinde taşımakta (Gebhardt, 1998: 378) hem de bu önermelerin doğrulanabilirliğini olanaklı kılan algılama ediminin kendisi tarihsel olarak değişmektedir (Horkheimer, 2005b: 349).[35] Protokol önermelerin tarihsel, kültürel ve antropolojik öğeler taşıdığı iddiasının arkasında yatan varsayımlar, dilin tarihsel olarak değiştiği ve –dille bağlantısı düşünüldüğünde– insan zihnindeki kavramsal çerçevenin de kültürel olarak, toplumsal olarak şekillendiğidir. Dolayısıyla bu önermelerde kullanılan en saf ve açıkmış gibi görünen terimlerin bile tarihsel, toplumsal ve kültürel yollardan biçimlendiği, içlerinin bu şekilde doldurulduğu iddia edilebilir. Bunun yanı sıra algılama ediminin tarihsellik niteliği taşıması da bu edimin bağlı olduğu insan varlığının tarihsel bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Nasıl ki insan tarihsel, toplumsal ve kültürel bir varlıksa, onun algıları da varlık biçiminin bu niteliğinden etkilenmektedir. Sonuç olarak, önermeler (adı ne olursa olsun) insan ürünüdür ve bu ifadeler insanların tarih-üstü (genelgeçer) olmayan kavramsal çerçeveleri aracılığıyla belirlenmektedir; dolayısıyla her insan ürünü gibi

35. Alfred Schutz, Horkheimer'ın bu düşüncesini şu ifadelerle desteklemektedir: "Öznelerarasılık (*intersubjectivity*) (...) her türlü natüralizm ve mantıki ampirizm formu bu sosyal gerçekliği olduğu haliyle kabul eder (...) ve dil de en basit ifadeyle tüm bu teorilerin tam netleşmemiş temeli olarak önceden varsayılmaktadır. Bu bağlamda, sosyal bilimcinin bilimsel araştırmaya başlamadan önce bütün temel problemlerini çözmüş olduğu varsayılır" (1962: 53, akt. Gebhardt 1998: 378).

önermeler de, bu önermelerin içinde yer alan terimler de berrak, saf ve tarih-üstü sayılamaz.

Mantıkçı pozitivistlerin nesnellik (değer içermeyen bilim anlayışı) uğruna dar, tarih algısı çok sığ ve içekapanık bir bilimsel sistem kurma çabalarının sonucu olarak, bilimin toplumsal yaşamla bağı kopmuştur. Oysaki bilim, kültürel ve toplumsal değişmenin unsurlarını taşımaktadır (Horkheimer, 2005ı: 333).[36] Bu yüzden Horkheimer'a göre felsefe, gerçek bir tarih bilinciyle bilimi yeniden kavramalıdır. Başka bir ifadeyle felsefe, biçimci tanımlama yöntemiyle "bilimi biçimselleştirerek ve var olan pratiklerin gereklerine uydurarak mitoloji ve çılgınlığa geri dönüşü hızlandırmak yerine, bu gerilemeye karşı insan direncini ifade eden bir bilim kavramını oluşturmak" için çabalamalıdır (Horkheimer, 1998: 108). Bu çabanın gereği, bilimi toplumsalla yeniden ilişkilendirmektir. Bunun için bilimin doğru bir analizini yapabilecek yeni bir kurama ihtiyaç vardır. Bilimin analizinin doğru bir şekilde yapılabilmesi için öncelikle bilimin bir üretim gücü ve aracı olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Bilimin toplumsal bir üretim gücü ve aracı olduğunu söylemek, bilimin somut bir analizine giriş yapmak demektir. Bu somut analiz ancak bilimin "öteki zihinsel güçlerden ve faaliyetlerden farklılığını, özgül alanlara bölünüşünü, kural ve işlemlerini, içeriğini ve örgütlenişini, ancak hizmet ettiği toplumla" ilişkisini kurarak olanaklıdır (Horkheimer, 1998: 95). Bu ilişki ancak devrimci bir kuramla kurulabilir: eleştirel kuramla.

Pozitivizm Eleştirisinden Eleştirel Kuramın İnşasına

Bilimin bir üretim gücü ve aracı olduğunu kabul ettiğimizde, onun toplumsal ve tarihsel ilişkiler içinde belirlendiğini, aynı zamanda da toplumun yaşama sürecini etkileyebilme potansiyeline sahip olduğunu iddia etmekteyiz. Marksçı toplum kuramından çıkarsadığımız bu iddia, başka bir düşünceyi de ele vermektedir. O da bilim insanlarının kapitalist toplumdaki işbölümünün bir

36. Horkheimer, bu düşüncesine örnek olarak Kopernik sistemini verir. Ona göre, Kopernik sisteminin devrimci bir güç haline gelmesi, mekanikçi düşüncenin iktidara geldiği tarihsel sürecin bir parçasını oluşturmaktadır. Bilimsel yapıların değiştirilmesi, toplumsal yapılara bağlıdır; bilimsel yapılardaki değişiklikler de aynı şekilde toplumsal ve kültürel değişmenin unsurlarını taşımakta, bu değişimleri resmetmektedir (2005b: 345).

parçası olarak görüldükleri hatta bu işbölümüne tabi olduklarıdır. Öyle ki bilim insanları, toplumsalın içinde yer alan bölünme ve sınırlanmaların gölgesinde bilgi üretimlerini gerçekleştirmektedir. Kuşkusuz bu sınırlar, doğal ve mutlak olarak belirlenmiş sınırlar değildir. Çünkü bu sınırlar, toplumsal ve tarihsel olarak belirlenmiştir. Laclau ve Mouffe'un Gramsci'den ödünç aldığı o ünlü ifadeyle konuşacak olursak, toplumsalın kapanışı olanaksızdır (2008). Bu nedenle bu sınır-çizgiler değiştirilebilir durumdadır. Ancak bu önermenin geçerli sayılabilmesi için bilimsel etkinliklerde kaçınılması gereken iki koşul vardır: Bunlardan ilki, bilimsel faaliyeti özcü bir yaklaşımı benimseyerek gerçekleştirmek ya da bilim kavramının içini statik kavramlar aracılığıyla doldurmak; ikincisi de bilimi kendi kurduğu sistem içine hapsederek, onun toplumsal alanla eleştirel bir çizgide ilişki kurmasını engellemek.

Horkheimer'a göre, bilimsel etkinlikte uzak durulması gereken bu iki koşul, pozitivist yaklaşımın bilim kavramsallaştırmasında mevcuttur. Düşünürün daha üst bir bakışının uzantısı olan ifadesiyle geleneksel kuram olarak adlandırdığı bu anlayış, bilimi özcü bir yaklaşımla ele almaktadır. Bilimi özcü bir yaklaşımla tanımlamak, onun bir *telos*u olduğunu iddia etmektir. Başka bir ifadeyle geleneksel tavır, bilimsel etkinliğe bu pratiğin ya da sürecin varacağı nihai bir erek aracılığıyla yaklaşmaktadır. Bu yaklaşım biçimine bağlı olarak, ereğin bilim pratiğinin ya da bilimsel sürecin özünü belirleyen ve sınırlarını mutlak olarak çizen bir statüye sahip konumda olduğunu varsayarsak, söz konusu etkinliğin de bu *telos*un belirlediği içsel bir mantığa göre ilerleyen, başka bir ifadeyle teleolojik bir sürece işaret eden bir kavram aracılığıyla belirlenen bir etkinlik olduğunu kabul etmek zorunda kalırız (Keskin, 2001: 239). Böyle bir bakış açısında, bilimsel etkinlik olumsallık taşımamaktadır. Bilimsel pratikleri bu şekilde tarif eden özcü tutum, bilimi, tarihsel koşullarından bağımsız olarak, neredeyse *a priori* bir biçimde nesneleştirir (Keskin, 2001: 239).[37] Bu türden nesneleştirmenin en güzel örneği, geleneksel anlayışın kuram tanımıdır. Bu tanımda, tarihsel ve toplumsal koşullar ne olursa

---

37. Oysa özellikle insan ve toplum bilimlerinde gerçekleştirilen etkinliklere yöneldiğimizde, bu durumun tam tersi bir durumun geçerli olması gerektiği göze çarpmaktadır. Bu bilimler, sorduğu sorular, kullandığı yöntemler ve kapsadığı alanların gösterdiği değişiklikler açısından tarih içinde evrilmekte; ayrıca bilimsel etkinliklerde empirik açıdan da tespit edilebilecek bu evrim, içsel bir mantığa göre işlememekte, başka bir ifadeyle dışsal olana karşı özünü muhafaza ederek gerçekleşmemektedir.

olsun, bilimin takip etmesi gereken bir erek belirlenmiştir. Geleneksel yaklaşımda kuramın özü, "bir çalışma konusu üzerine, içlerinden bazılarından diğerlerinin türetilebileceği biçimde birbirleriyle bağlantılı olan önermelerin toplamı" olarak kabul edilmektedir (Horkheimer, 2005: 339). Geleneksel kuramın bilim anlayışında genel olarak bu şekilde tanımlanan "kuram"ın hedefi ise bilimin olası tüm nesneleri kapsayabilecek evrensel bir sisteminin kurulmasıdır. Horkheimer'a göre, geleneksel kuramın bilim anlayışındaki bu özcü yaklaşımı, özcü karakter taşıyan birtakım kavramların kullanım tarzı da beslemektedir. Bir dizi açıklanmamış donuk ve fetiş karakteri taşıyan kavramlar, hâlâ etkin bir şekilde bilimde rol oynamaktadır. Horkheimer, bu kavramlardan birkaçını şöyle sıralamaktadır: "(…) bilimin sözde üreticisi olarak kendinde bilinç kavramı, ebedi ve tüm olup bitene egemen olan 'yasa' kavramı, özne ve nesnenin değişmeyen aynı kalan ilişkisi, tin ve doğa, ruh ve beden ve diğer kategorik oluşumlar arasındaki katı fark" (1989a: 54).

Horkheimer'a göre, kavramların bu şekilde kullanılmasının ve bilimsel etkinlikte özcü yaklaşımın benimsenmesinin nedeni, kavramların toplumsal süreçle ilişkilendirilmemesi, kavramların ve buna bağlı olarak bilimin kendi dünyalarına kapatılmasıdır. Onların kendi dünyalarına kapatılması, bilimin toplumsalla ilişkisinin olmadığının en açık göstergelerinden biridir. Geleneksel kuram, bilimi kendi sistemi içine hapsederek, onun toplumsal alanla eleştirel bir çizgide ilişki kurmasını engellemektedir. Bu engelleme, tarihsel bir güç olan bilimin dizginlenmesini de beraberinde getirmiştir. Bu dizginleme, bilimin kullandığı kavramlarda, dolayısıyla bilimin bölümlerinde, içeriğinde ve biçiminde konuya ve yönteme göre etkili olmaktadır (Horkheimer, 1989a: 54). Bunun nedeni, bilimin toplumsal gerçekliği somut bir biçimde kavrayamamasıdır. Toplumsala kendisini kapatan bilim, çoğu zaman kapsamlı bağlamların bilgisine sahip olmak için yapılmasına rağmen, kendi varlığının ve çalışma doğrultusunun bağlı olduğu en kapsamlı bağlamı, yani toplumsal bağlamı gerçek-somut yaşamı içinde kavrayamaz. Horkheimer'a göre, bilimin toplumsal süreçlerle bağıntılı olan sorunların ele alınışına kendisini kapatması, bilimde yöntemsel ve içeriksel bir yüzeyselleşmeye yol açmıştır. Bu yüzeyselleşme, hem tekil konu alanları arasındaki dinamik ilişkilerin ihmal edilişine hem de bilim dünyasındaki farklı disip-

linlerin birbirine yabancılaşarak, birbirinden uzaklaşmasına yol açmıştır (Horkheimer, 1989a: 54).

Horkheimer, bu sorunu çözebilmenin, toplumsal gerçekliği doğrudan inceleyebilecek bir devrimci kuramın inşasıyla mümkün olduğunu düşünmektedir. Toplumsal gerçeklik, tarihsel etkinlik içinde bulunan insanların gelişmesi, öyle bir yapı oluşturmaktadır ki; bu yapının kavranılması, radikal olarak biçim değiştiren tüm toplumsal, kültürel ve tarihsel ilişkileri altüst eden süreçlerin kuramsal olarak resmedilmesini gerektirir (Horkheimer, 1989a: 53-54). Bu durum, doğabilimin hep yeniden var olanın kaydedilmesini görev edinmiş davranış biçimleriyle, başka bir ifadeyle geleneksel kuramın eski teknikleriyle üstesinden gelinebilecek bir durum değildir. Bu yüzden, bütün toplumsal ilişkileri eleştirel bir perspektifle ele alabilecek yeni bir davranış biçimi, bakış açısı ya da yeni bir kuramın geliştirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Horkheimer, bu yeni kuramı, eleştirel kuram olarak ifade etmektedir.

Eleştirel Kuramın Metodolojisi

Horkheimer, eleştirel kuramın geleneksel kurama alternatif olarak geliştirilen bir kuram olmadığını ısrarla vurgular ancak eleştirel kuramın geleneksel kuramdan metodolojik ve epistemolojik varsayımları bağlamında oldukça farklı bir karaktere sahip olduğunu söylemekten de geri durmaz. Düşünür, geleneksel kuramla eleştirel kuram arasındaki farkın iki bilgi tarzı arasındaki farka işaret ettiğini ileri sürer. Düşünüre göre, bu fark, iki kuramın farklı düşünsel temellerden hareket etmesinden kaynaklanmaktadır. Geleneksel kuramın özüne ilişkin tasarım, modern felsefenin başlangıcından, Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sında ortaya koyduğu metodolojik ve epistemolojik ilkelerden türemekteyken; eleştirel kuramın yöntemi ve epistemolojik yönelimleri, Marx'ın *Ekonomi Politik Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu eleştiri anlayışıyla temellenmektedir (Horkheimer, 2005: 390). Düşünür, bu iki farklı temelin yansımalarını şöyle özetlemektedir:

> Descartes'ın kurduğu, geleneksel anlamdaki kuram, her yerde bilimlerin işleyişinde yaşadığı haliyle, deneyimi, yaşamın bugünkü toplumun içinde *yeniden üretimleriyle* ortaya çıkan sorunsallar temelinde düzenler. Bilim disiplinlerinin sistemleri, bilgiyi, onu verili koşullarda olabil-

> diğince çok olay için kullanılabilir kılan bir biçimde içerirler. Sorunların toplumsal kaynağı, bilimin kullandığı reel durumlar, uygulandığı amaçlar, onun *dışında* kabul edilirler. Buna karşılık eleştirel toplum kuramı, kendi tarihsel yaşam biçimlerinin tümünün üreticileri olarak insanları konu edinir. Bilimin çıkışları ve olasılık yasalarına göre önceden hesaplanmaları gereken *verili durumlar olarak görünmezler*. Her defasında verili olan, sadece doğaya değil, insanın doğanın üzerinde ne yapabileceğine de bağlıdır. Algılamanın nesneleri ve türü, soru soruş biçimi ve yanıtlamanın anlamı, insanın etkinliğini ve gücünün derecesini belirler (2005c: 390, vurgu bana ait).

Geleneksel kuramla eleştirel kuram arasındaki farkın ana kaynağı, Descartes felsefesinin ve yöntem anlayışının temellendirdiği geleneksel kuramın toplumsal gerçeklikteki olguları ve olgular arasındaki ilişkileri sadece "betimleme ve açıklama" amaçları çerçevesinde yeniden üretmesi, eleştirel kuramın bu sorunlu gerçekliğin dönüşümünü eleştiri yoluyla nasıl gerçekleştirebileceğini sorgulaması ve bu dönüşümün olanaklarını aramasıdır. Geleneksel kuram, gerçekliğin yeniden üretimini olanaklı kılan açıklama faaliyetini ve onun düşünsel sistemini oluşturmaya çalışırken, Descartes'ın bilimsel yönteminin[38] üçüncü düzenleyici ilkesinden hareket etmektedir. Bu ilke, Descartes tarafından "en basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı bir merdivenden basamak basamak çıkar gibi, en bileşik şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için düşüncelerini bir sıraya göre" yürütme işlemi olarak tanımlanır. Bu ilkenin doğa araştırmalarında temel ilke haline getirilmesiyle "matematikte kullanılan türetme, bilimin tamamına uygulanmaya başlanmıştır. Dünyanın düzeni, tümdengelimli düşünsel bir bağlama açılmaktadır" (Horkheimer, 2005b: 340). Bu yaklaşımla hareket eden geleneksel kuram kavramı, bilimsel çalışmalarda saf matematik bir sistem yaratımını hedeflemektedir. Çünkü ancak bu yolla olası tüm nesneleri kapsayabilen bir evrensel bilimsel sistem kurulabilir. Bu amaç ekseninde, "kura-

38. Descartes, yöntem dendiğinde, matematiği göz önünde bulundurmaktadır. Onun yöntemi, dört basamaktan oluşmaktadır. Birinci basamak doğruluğu apaçık bilinmeyen bir şeyi doğru diye almamak, yani acelecilikten ve önyargıdan kaçınmak; ikincisi incelenen bir şeyin her parçasını olabildiğince parçalara ayırmak ve onları en iyi çözümlenebilecek duruma getirmek; üçüncüsü en basit ve tanınması en kolay olan nesnelerden başlayarak ve yavaş yavaş, derece derece ilerleyerek, düşünceleri en karmaşık bilgilere kadar götürmek; sonuncusu ise her yerde bütünsel saymalar ve en genel gözden geçirmeler yaparak, hiçbir şeyin dışta bırakılmadığından emin olmak (Descartes, 1998: 46).

mın unsurları olarak, sonuçların ve önermelerin parçaları olarak, deneyimlenebilir nesnelerin isimlerinden çok, matematik simgeler iş görmektedir" (Horkheimer, 2005b: 341). Bilimsel etkinlikte kuram oluşturma, böylelikle matematik bir konstrüksiyona dönüşmüştür (Horkheimer, 2005b: 341). Bu konstrüksiyonda tüm evren matematikselleştirilirken; incelenen sorunların ya da olguların toplumsal kaynağı, bilimde o anda geçerli olan somut reel durumlar, amaçlar, bilimsel etkinliğin *dışında* tutulmaktadır. Bu da, bir bakıma, tüm olgusal ilişkilerin verili olarak kabul edilmesi ve tarihsel koşullarından soyutlanarak incelenmesi demektir.

Başlangıçta doğa bilimlerinde egemen olan bu metodolojik ve epistemolojik eğilim, daha sonraları insan ve toplum bilimlerinde de kullanılmaya başlanmıştır. Günümüzde değişik sosyoloji okullarında, kuram kavramı, tıpkı doğa bilimlerinde kullanıldığı gibi kavramsallaştırılmaktadır (Horkheimer, 2005b: 342). Geleneksel kuramın sosyoloji okullarındaki izdüşümü, sosyolojik pozitivizmdir. Sosyolojik pozitivizm, tıpkı doğa bilimlerinin çalışmalarında uyguladığı gibi, incelediği nesnenin olgularını verili olarak sabitlemekte ve bu olgular arasındaki düzenli ilişkileri matematik yöntemi –örneğin istatistik– kullanarak açıklamaya çalışmaktadır. Eleştirel kuramcıların itiraz ettiği temel nokta da burada açığa çıkmaktadır. Eleştirel kuramcılar, metodoloji konusundaki yaklaşımlarına temel oluşturan Marx'ın ekonomi politik eleştirisini sosyolojik pozitivist geleneğe uyarlamışlardır. Bir bakıma bilim maskesine bürünmüş ideolojinin eleştirisi olarak da yorumlanabilecek Marx'ın ekonomi politik eleştirisi, nasıl ki ekonomik kategorilerin veya iktisadi olguların doğal kategoriler ve olgular olarak ele alınmasına karşı tepki gösterdiyse; eleştirel toplum kuramı da sosyolojik pozitivist anlayışın toplumsal olguları doğrudan gözleme açık yönleriyle, yani salt göründükleri halleriyle inceleme konusu yapmasını ve bu olguların tarihsel olarak kurulmuş gerçeklikler olduğunu göz ardı etmesini eleştirmektedir (Balkız, 2009: 3). Geleneksel kuramın doğallaştırıcı tutumuna karşılık eleştirel toplum kuramı, kendi tarihsel yaşam biçimlerinin tümünün üreticisi olarak insanları ve bu insanların ürünü olduğunun bilinciyle toplumsal olguları konu edinir. Dolayısıyla eleştirel kuram, toplumsal olguları basit bir biçimde, aralarındaki düzenlilik ilişkisinin matematiksel olarak hesaplanması gereken *verili durumlar olarak* ele almaz. Eleştirel kuram,

onların tarihsel olarak kurulmuş olgular olduğunu kabul eder. Bu kabul, toplumsal olguların insanlar tarafından üretilmiş kolektif ürünler olduğunu göstermektedir. Fakat bu ürünler, birtakım güç ilişkilerini içinde barındırmaktadır. Kapitalist toplumun gerçekliği içinde yer alan olgular, baskıcı bir karakter taşımaktadır. Eleştirel kuram, bu nedenle, toplumsal olguların eleştirilmesini talep eder. Bu eleştiri, daha çok, toplumdaki çelişkileri yeniden üreten tahakküm ilişkilerine ve bu ilişkilerin beslendiği egemen söyleme yönelmektedir. Toplumsal yaşama egemen olan söylem ve kategorilerin eleştirilişi, aynı zamanda onların yargılanmasını da içermektedir (Horkheimer, 2005b: 356). Bu eleştirel yargılamanın temel amacı, var olan gerçekliği dönüştürebilmektir. Bu dönüşümün olanağı, şu önermeyle yükselmektedir: Toplumsal olgular, baskıcı bir güce sahip olsalar da; insanların eylemleriyle bu özelliklerini kaybedebilirler. Çünkü tarihsel varlıklar olarak insanlar tarafından yaratılmış bu ürünler, "bilinç" dolayımıyla varlıklarını sürdürmektedir; bu yüzden, yine bu dolayımla aşılmaları mümkündür (Balkız, 2009: 7).

Söylediklerimizi daha anlaşılır kılmak için bu iki kuram türünün toplum kategorisini algılama biçimini karşılaştırmak, bu aşamada yararlı olabilir. Bir bütünlük olarak toplum kategorisi, eleştirel kuramcılar için olumlayıcı (*affirmative*) değil, eleştirel bir kategoridir. Adorno'nun vurguladığı gibi:

> Toplum, bir konsensüs (görüş birliği) içinde, basit ya da tarafsız bir halde kategorilendirilmiş formların muhakemesine bırakılmış değildir; tam tersine toplum, sahip olduğu nesnelerin belirli bir mantık takip etmeyen kategoriler sistemini beklemektedir. Toplum, çelişkilerle doludur ve dolayısıyla da muayyendir: Bir rasyonel, bir irrasyoneldir, sistemli ve kırılgandır, kör bir doğa ve bilinçlilik yoluyla birleşmiştir (1976b: 106).

Toplumun analizi, keyfi bir şekilde kategorilendirilmiş bir sistem dahilinde asimile edilmek suretiyle üstesinden gelinmesi mümkün olmayan bu çelişkilerden yola çıkılarak yapılmaya başlanmalıdır. Halbuki klasik toplum teorisinde toplumda mevcut olan bu karşıtlıklar, genellikle çok daha ahenkli bir bütünün varlığını savunan sınıflandırmaya dayalı bir modele dönüştürülmektedir. Adorno, bu duruma örnek olarak, Talcott Parsons'ın –bireyler ve toplumu, psikoloji ve sosyolojiyi bir bütünlük dahilinde

var olduğu şekliyle, bir kategoriler sistemi haline getirmek suretiyle– birleşik bir insan bilimi inşa etme girişimini göstermektedir (Frisby, 1974: 220). Parsons'ın yaklaşımını sorgulayan Adorno, toplumu eleştirel bir kategori olarak ele alır ve değerlendirir. Düşünüre göre –taşıdığı tüm sorunlara karşın yine de– toplum kavramı eleştirel etkinlik içinde kullanışlı bir kavramdır. Özellikle burjuva ve anti-feodal olan toplum kavramının kendisi, özgür ve bağımsız süjelerin birlikteliğinin söz konusu olduğu bir düşünceyi ifade etmektedir. Her ne kadar bu düşüncenin toplumsal gerçeklikle çeliştiği ortadaysa da, yine de, asıl olan var olan toplumsal ilişkilerin bir eleştirisidir. Eleştirel teori, nesnesi olan toplumu –her ikisi de diyalektik bir ilişki içerisinde bütünüyle var olan momentler olan– var olandan mümkün olana, gerçek olandan potansiyel olana şeklinde bölmeye çalışmaktadır (Frisby, 1974: 220).

Düşünürce yukarıda kullanılan "bütünlük" kategorisi, olumlayıcı bir kategori değildir. Adorno, olumlayıcı olmayan toplum kategorisi ile pozitivist söylemin bütünlüklü toplum kavramsallaştırmasını karşılaştırarak, bu iki kategoriyi birbirinden ayırmaya özen gösterir:

> Diyalektik bir bütünlük görüşüyle pozitivist bir bütünlük görüşü arasındaki fark, asıl olarak, diyalektik bütünlük kavramının amacının sahip olduğu her bir bireysel (tekil) manifestosuna anlayış üretme eğiliminde olmasıyken; pozitivist teoriler sisteminin yalnızca olabildiğince genel kategoriler seçmek suretiyle, bir parçası olarak içinde yer aldıkları olguların önkoşulu halindeki yapının en yüksek kavramlarını dikkate almaması, mümkün olduğunca tekil, mantıklı bir süreklilik çerçevesinde, çelişkilerden arınmış kararlılıklar içermesi olgusuna dayanmaktadır (akt. Frisby, 1974: 220).

Metodolojik bireyselliğin zıddı olan bu tür bir eleştirel bütünlük kavramsallaştırması, soyut bir bütünlük mertebesine ulaşmamaktadır. Bunun yerine bütünlük anlamında toplum, kendi sahip olduğu tekil dinamikler yoluyla rasyonel ve irrasyonel elementlerini tekrar tekrar üretir. Bu bağlamda her bir element, kendi tekil elementlerini kendisinin üretmesi esasına dayanan bir bütünlük anlayışı çerçevesinde anlam kazanır (Frisby, 1974: 220).

Olumlayıcı olmaktan çok, eleştirel bir bütünlük olarak somut "toplum" kategorisinin bu türden bir analizi, eleştirel kuramın metodolojisine dair birtakım özellikler belirleyebilmemize olanak

tanımaktadır. Bunlardan ilki, eleştirel kuramın, ele aldığı kavramların tarihsel olarak biçimlendiği varsayımıyla hareket etmesidir. Bu nedenle düşünürlerin kullanmayı amaçladığı kategoriler, ne farklı birey ve türlerin soyutlanması süreciyle elde edilmiş yanlış genellemeler ne de aksiyomatik tanım ve kurallardır (Horkheimer, 1989d: 264). Kategorilerin tarihsel olarak biçimlendiği varsayımıyla kastedilen, kategorilerin ilgili oldukları konunun tarihsel karakterinin dikkate alınması ve kategorilerin konunun asıl kökenini içerdiği kabulüyle incelenmesidir (Horkheimer, 1989d: 264). Başka bir ifadeyle söylenirse, eleştirel analizin nesnesi olan kategori, kendi somut içeriğinin doğası ile verili sosyal biçimin farklı parçalarını kapsayarak ve toplumsal bütünlüğün içinde kendi içeriğinin kökenlerini, etkilenimlerini gerçekleştirerek yönlenmektedir. Böyle bir inceleme, kategoriyle ilgili genel düşünceyi empirik olguların çokluğunda eritmeyerek, verilmiş toplumsal bir biçimin teorik analizinde somutlaştırır ve ayrılmaz bir parçası olduğu tarihsel sürecin tümüyle ilişkilendirir (Horkheimer, 1989d: 265). Bu türden bir analiz, kesinlikle eleştirel bir karakter taşımaktadır.

Eleştirel kuramın metodolojisine dair çıkarsayabileceğimiz ikinci özellik, düşünürlere göre, toplumsal kavramların "tümevarımla" oluşturulduğu düşüncesidir (Horkheimer, 1989d: 266). Toplumsal kavramlar, eleştirel görünüşlerini –toplum kavramında olduğu gibi– değer ve gerçeklik arasındaki uçurumun modern kültürün bütünlüğünün tipik bir özelliği olduğu olgusundan alır. Bu bizi, toplumun maddi anlamda bir sistem olduğu, her tek toplumsal alanın veya ilişkinin çeşitli şekillerde kendi bütününü içerdiği ve yansıttığı hipotezine götürür. Sonuç olarak, gerçekliğin egemen yapısının özellikle temsilcisi olan tek bir ilişki veya kurumun yoğun bir analizi (örneğin belirtildiği gibi somut burjuva bireyinin, toplumdaki egemen zihniyeti yansıtabilecek toplumsal bir kurumun ya da işleyişin analizi), bu yapının doğasını geniş bir derleme ve çeşitli olguların tanımı yoluyla mümkün olandan çok daha iyi kavrayabilir ve kuramı zenginleştirebilir (Horkheimer, 1989d: 266). Kapitalist toplumun "yayılmacı" karakteri, yani kendi özel ilişkilerini toplumsal bütünlüğün her çatlağında ve köşesinde hissettiriyor olduğu olgusu, bu durumu hesaba katacak metodolojik bir kavrayış gerektirmektedir. Bu kavrayış, tümevarımsal bir kavrayıştır. Ancak bu yeni metot, geleneksel tümevarım

yönteminden oldukça farklıdır. Eleştirel sosyal teorinin bu yeni tümevarım anlayışı –evrensel yasaların ağırlığına ulaşıncaya kadar bireysel tecrübeleri toplayarak hipotezlerini doğrulayan geleneksel tümevarımsal metodun yaptığının aksine– tikelin üzerinde ya da ötesinde oluşan değil, onun içindeki bütünü yansıtan evrenseli aramakta ve bir tikelden diğerine, ardından soyutluğun zirvelerine koşmak yerine tikelin derinliklerini araştırarak, içindeki bütünün ilkesini ya da ilkelerini keşfetmeye çabalamaktadır (Horkheimer, 1989d: 266). Eleştirel kuram, toplumsal kategorilerin bu türden bir tümevarımsal kavrayışla oluşturulması gerektiğini savunmaktadır.

Bu iddia, düşünürlerin benimsemiş olduğu metodolojinin son özelliğini bize verir. Düşünürlere göre, toplumsal kavramların diğer bir özelliği, bütünleyici (tümleyici) olmalarıdır (Horkheimer, 1989d: 266). Sadece ana hatlarını sunmaya çalıştığımız eleştirel kuramın benimsemiş olduğu tümevarımın bu alışılmamış türü, toplumsal kavramların biçimlenmesini empirik bir işleme çevirirken, bu işlemi uzmanlaşmış uygulamalı bilimlerde kullanılan deneysel metottan ayırmaktadır (Horkheimer, 1989d: 266). Bu duruma örnek olarak, "gençlik" kavramı verilebilir. "Gençlik" kavramı, günümüz toplumunda, biyolojik, psikolojik veya sosyolojik bir kavramı değil, gençliğin düşünce yapısını ve yönelimini etkileyen, sürekli olarak bunları dönüştüren tüm sosyal ve tarihsel süreci içine alan özel bir bütünlüğü ifade etmektedir (Horkheimer, 1989d: 266). Bunun sonucu olarak kavram, tümevarımsal kavrayışın bir uzantısı olarak aynı işleme tabi olacak; gençliğin, toplumsal düzenin değişen yapısını anlama çabasına katkı sunacaktır. Kavramın, ait olduğu tarihsel bütünlüğün görüşü altında oluşturulmakta olduğu olgusundan dolayı, eleştirel sosyal teori, bu değişken yapıyı dışarıdan özel içerikler eklemek yerine toplumsal ilişkilerle bütünlüğünü kurduğu kavramın kendisinden yola çıkarak geliştirmeye çalışmaktadır (Horkheimer, 1989d: 266). Bu da eleştirel kuramın reel ilişkiler hakkındaki önermelerini genel toplumsal kavramların eleştirel analizinden türettiğini göstermektedir (Horkheimer, 2005b: 374). Bu durumda da çeşitli eleştirel kategoriler kendi içerikleri sayesinde bütünleyici olabilmektedir.

Özne, Kuram ve Nesne

Bütün bu saydığımız metodolojik özelliklerin eleştirel toplum kuramında bağlı olduğu temel perspektif, diyalektik bakıştır. Kavramların tarihsel olarak biçimlendirildiği düşüncesi, tümevarımsal kavrayış ve toplumsal kavramların bütünleyici olduğu görüşü, tüm bu özellikler, eleştirel kuramın diyalektik mantığının sonuçlarıdır. Diyalektik mantık, kavramları tarihleriyle ilişkilendirerek, tümevarımsal bir kavrayışla onların bütünle ilişkisini kurmaktadır. Bu ilişki, hareket/değişim eksenli bir yaklaşımın uzantısıdır. Dolayısıyla diyalektik mantık, özne, kuram ve nesne ilişkisini değişim ilkesi çerçevesinde ele alan mantıktır. Bu bakış açısının eleştirel kurama kattığı –eleştirel kuramı geleneksel kuramdan ayıran– üç önemli perspektif vardır. Bu perspektiflerden ilki, özne tasarımıyla ilgilidir. Özne kavramı, modern geleneksel epistemolojide çoğu zaman "aşkın özne"yi temsil edecek şekilde kullanılmaktadır. Kendinden menkul bu "özne" tasarımı, Adorno için hem bir yanılsama hem de tarihsel bir gerçektir (1998b: 508). Bu tasarım bir yanılsamadır çünkü bu yaklaşımda tarihsel ilişkiler dondurulur ve özne maddi süreçlerden yalıtılır. Dolayısıyla bu bakış açısı, böyle bir çarpıtma üzerinden, öznenin yer aldığı süreçleri ideolojik süreçlere dönüştürür. Bu tasarım, tarihsel bir gerçektir çünkü kapitalist toplumun yaşam ve düşünce biçimine uygundur. Aşkın özne tasarımının, toplumsal yaşamın örgütlenişi ve yeniden üretilişinde belirgin bir karşılığı ve rolü vardır. Geleneksel kuramdakinin aksine, eleştirel kuramın öznesi, yanılsamayı ve aynı zamanda tarihsel bir gerçekliği simgeleyen bu idealist tasarımdan pay almaz. Kuramın öznesi, saf "ben" yani yalıtılmış birey değildir. Eleştirel kuram, öznellik durumunu ele alırken, ne yalıtılmış bir bireyin işlevi olarak ne de bireylerin bir genellemesi olarak değerlendirir. Eleştirel kuramın "öznesi bilinçli olarak, daha çok öteki bireyler ve gruplarla gerçek ilişkileri, belirli bir sınıfla tartışması ve sonunda toplumsal bütünle ve doğayla böyle sağlanmış bağlantısı içinde belirli bir bireydir" (Horkheimer, 2005b: 359). Başka bir ifadeyle, Frankfurt Okulu'na göre, somut birey, idealist burjuva felsefesinin "Ben"i gibi bir nokta değildir; onun serimlenişi tarihsel şimdiki zamanın kuruluşuna dayanmaktadır (Horkheimer, 2005b: 359). Dolayısıyla onun varoluşu ve bilgisi, sınırsız mutlak bir özerkliğe dayanmaz. Bu nedenle eleştirel kuramcılara göre, öznenin mutlak özgürlük ve özerklik

sahibi olduğu düşüncesi yanılsamadır. Bu bağlamda da modern birey tasarımının Descartes'tan bu yana idealizmi içinde barındıran "aşkın ben" görünüşü, diğer bir deyişle burjuva bireyinin sınırlı özgürlüğünün kusursuz bir özgürlük ve özerklik biçiminde görünmesi, kesin anlamda ideolojidir (Horkheimer, 2005b: 359). Eleştirel kuram, ideolojiye dönüşen "aşkın özne" tasarımının eleştirisini sunan kuramdır. Eleştirel kuram, bu yolla bu tasarımın hem bir yanılsama olduğunu göstermekte hem de uygun düştüğü toplumsal koşulları eleştirmektedir.

Diyalektik mantığın eleştirel kurama kattığı ikinci perspektif, kuram ve nesnesi arasında kurulan ilişkiyle bağıntılıdır. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, geleneksel kuram, verili olguların ve onlar arasındaki ilişkilerin açıklanmasını amaçlamaktadır. Bu amaç çerçevesinde, geleneksel kuram için önemli olan, olgusal gerçekliği mümkün olduğunca objektif bir temelde, olduğu gibi yansıtabilmektir. Bu yansıtma işlemi, başlangıç aşamasında özne ile nesnenin, başka bir ifadeyle kuram ile nesnesinin katı sınırlarla ayrıştırılması, daha sonra da nesneyi resmettiği iddia edilen kuram ile kuramın ifadesinin dış dünyadaki karşılığının birbirine uygun olup olmadığının sınanmasıyla gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla geleneksel kuramın en önemli özelliği, "tarafsız özne" ile öznenin araştırma nesnesini bütünüyle birbirinden koparak, verili gerçekliği incelemeye kalkışmasıdır. Geleneksel kuram, bu nedenle "nesneleştirici"dir. Bunun anlamı, kuram ve kuramın işaret ettiği "nesneler" alanı arasında net bir ayrım yapılabileceği düşüncesinin geleneksel kuramda içkin olarak taşındığıdır. Bu da –geleneksel kuram anlayışında– kuramın kendisinin, tanımladığı ve araştırdığı nesne alanının bir parçası olmadığı anlamına gelmektedir (Balkız, 2009: 5). Oysa eleştirel kuram, geleneksel kuramın algılayışının aksine, kendisini inceleme nesnesinin bir parçası olarak görmektedir. Bu da eleştirel kuramın, tanımladığı nesne alanının (toplumsal gerçekliğin) bir parçası olduğunun farkındalığıyla hareket ettiğini göstermektedir (Balkız, 2009: 5). Horkheimer, bu farkındalık durumunu şöyle aktarmaktadır:

> (...) geleneksel kuramsal düşünce hem belirli nesne durumlarının doğuşunu hem de bunların ele alındığı kavram sistemlerinin pratikteki kullanılışını, böylelikle kendisinin pratikteki rolünü, kendi dışında görür. Felsefi terminolojide değer ve bilimsel araştırma, bilme ve eyleme

> ayrımı olarak ve başka karşıtlıklar olarak dile gelen bu yabancılaşma (...) (bilginin veya bilim insanının) çalışmasının sabit çerçevesini verir. (...) (Eleştirel kuram için ise) kuramın nesnesini, kuramdan ayrı düşünmek görüntüyü çarpıtır ve rehavete ya da konformizme vardırır. Kuramın parçalarından her biri, kuramın belirlediği doğrultuda, mevcut olana karşı eleştiriyi ve savaşımı gerektirir (2005b: 357, 376).

Eleştirel kuram, kendisini nesnesiyle bir bütün olarak görmekte ve onunla diyalektik bir diyalog içine girmektedir. Bu diyalogda tüm taraflar, tarihsel olarak koşullandıklarının bilinciyle hareket etmektedir.[39] Demek ki eleştirel kuram, aynı zamanda, hangi toplumsal ve tarihsel koşulların kendisini açığa çıkardığının farkında olan bir kuramdır. Bir toplum kuramı kendi sosyal bağlamı hakkında apaçık bir algılayışı içinde barındırmaktaysa, bu kavrayış, kuramın düşünümsel (refleksif) ya da başka bir ifadeyle dönüşlü olduğunu göstermektedir (Balkız, 2009: 5). Eleştirel kuram, incelediği nesnenin tarihsel olduğu ve kendisinin de bu nesne alanına bağlı bulunduğu bilinciyle hareket ettiği için "nesneleştirici" bir kuram değil, düşünümsel/dönüşlü bir kuramdır. Eleştirel kuramın diyalektik mantıkla davranması, kendisini kendi nesnesiyle birlik içinde kavrayabilmesini olanaklı kılmakta ve bu durum da eleştirel kuramla geleneksel kuram arasında yapısal bir fark ortaya çıkarmaktadır.

Diyalektik bakışın eleştirel kurama yüklediği son özellik, ilk iki özellikle de bağlantılı olarak, özne ve nesne arasındaki ilişkide açığa çıkmaktadır. Bu özellik, özne ile nesnenin kurduğu ilişkinin biçimiyle ilgilidir. Adorno, "Özne ve Nesne" başlıklı makalesinde, bize bu ilişkinin nasıl kurulması gerektiğiyle ilgili bir açılım sunmaktadır. Ona göre, bu iki kavramı tanımlayarak kavramların analizine girişmek, daha baştan, tanımlamanın sorunsalına eklemlenen bir çıkmaza girmemiz anlamına gelmektedir. Bu sorunsal, tanımlamanın kendisiyle ilgilidir. Tanımlamak, nesnel bir şeyin, kendi içinde ne olduğuna bağlı olmaksızın, sabit bir kavram aracılığıyla öznel olarak yakalanması demektir (Adorno, 1998b: 498). Düşünüre göre, nesnel bir şeyin öznel olarak sabit bir şey

39. Bu bilinç, aynı zamanda, değişimin olanaklılığının bilincidir. Eğer tüm süreçler, yapılar ve düşünceler tarihsel olarak kurulduysa, süreç içinde bütün olarak toplumsal yapı ve eleştirel kuramcının toplumla ilişkisi de, başka bir ifadeyle özne de nesne de, düşüncenin bu değişimdeki rolü de değişebilecek potansiyele sahip demektir (Horkheimer, 2005b: 359).

aracılığıyla yakalanması, özne ve nesne kavramına yaklaşılırken yapılması gereken son hamledir. Kavramlarla ilgili inceleme, iki kavram arasındaki diyalektik ilişki atlanmadan gerçekleştirilmelidir. O yüzden de Adorno, sabit bir kavram aracılığıyla bu iki kavramı yakalamaktansa, diyalektik eleştirel bir analizle bu kavramlara yaklaşmanın daha doğru olduğunu öne sürer. Ancak bu durumun aksine, "özne ve nesne", felsefe tarihinde çoğu zaman birbirinden ayrı düşünülmüştür. İkisinin ayrılığı, hem gerçek hem hayalidir. Bu ayrılık doğrudur çünkü bilmeye ilişkin alanda (*realm*) insan halinin dikotomisini, baskıcı bir gelişmeyi, gerçek ayrılığı dile getirmeye yaramaktadır. Yanlıştır çünkü ortaya çıkan ayrılığın varlığı –yani baskıcı gelişmeyi ifade eden şeyin kendisi– kabul edilmemeli/meşrulaştırılmamalı, bu ikilik büyülü bir şekilde doğallaştırılarak herhangi bir sabite dönüştürülmemelidir (Adorno, 1998b: 498-499).

Özne ve nesne ayrılığındaki bu ikircikli durum, bilgi alanına aktarılmıştır. Geleneksel kuram, bu iki kavram birbirinden ayrı düşünülemediği halde, bu iki alanı birbirinden ayırmış; özne ve nesne arasındaki ikiliği sabitlemiştir. Bu sabitleme, öznenin önceliğinde gerçekleştirilmiştir. Modern öznenin (nesneye nazaran) önceliği, nesneyi özneye bağımlı kılmıştır. Nesne, tutsak edilmiş ve sömürülmüştür. Nesnenin bu yıkımının arkasında, öznenin mutlaklaştırılma süreci vardır. Descartesçı kartezyen gelenekle başlayan ve daha sonraları tüm modern Batı felsefesi tarihine egemen olan bu süreç, insanın bir *eidos* olarak tasarlanmasıyla birlikte yürümüştür. Aydınlanma İnsanı, *eidos* olarak tasarlanarak bireysel/öznel bilincinin biçimsel kategorilerine tutsak hale getirilmiştir. Bireysel bilincin tutsaklığı, her bireyin gerçek tutsaklığını tekrarlamaktadır (Adorno, 1998b: 505). Çünkü bu hapsoluş, bireyin toplumsala hapsoluşunun koşullarını da belirlemiştir. Başka bir ifadeyle insan, kendi aklının kategorilerini ebedileştirdikçe, kendi bilincini tutsaklaştırmıştır. Bu durum, insanın dış ve iç doğasıyla kurduğu egemenlik ilişkisinin bir sonucudur. Bu nedenle Adorno'ya göre, insana bir *eidos* olarak değil, bir sonuç olarak bakmak gereklidir. Bu bakış, öznenin kendisine bakışıdır. Bu bakış, öznenin –bir bakıma– kendi biçimciliği üzerine düşünmesidir. Bu düşünüş, aynı zamanda, öznenin toplum üzerine, tamamıyla biçimselleşmiş toplumsal ilişkiler üzerine düşünmesidir

(Adorno, 1998b: 510).[40] Özne, bu yolla kendisinin ve içinde yaşadığı toplumun tarihsel olarak kurulmuş olduğu gerçeğini keşfeder. Bu keşif, Adorno'ya göre, insan-öznelerin önce kendi içlerindeki hapsolmuşluklarını, daha sonra da toplumsal yaşamdaki hapsolmuşluklarını fark etmelerini sağlayabilir (1998b: 505).

Ancak günümüzde statükonun ana amaçlarından biri de bu idraki engellemek, bu biçimci ideolojiyi nesnenin sömürülmesi aracılığıyla yeniden üretmektir. Bu bağlamda, öznenin kendisine bakması yeterli değildir. Bu durumu tamamlayacak temel unsur, öznenin nesneyle ayrılığının tarihsel olarak oluştuğunun farkına varması ve aslında nesne olmadan hiçbir kategori, hiçbir anlam kümesi oluşturamayacağını idrak etmesidir.[41] Bu idrak, aynı zamanda, nesnenin de özne olmadan yapamayacağı fikrini içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla özne ve nesnenin diyalektik birliği, "negatif" bir zeminde yeniden kurulmalıdır. Zeminin "negatif" olarak tarif edilmesinin nedeni ise özne ve nesne birliğinin özdeşlik ilkesi ekseninde değil, olumsuzlama ilkesi ekseninde kurulması talebidir. Kısacası ikilinin birliğinden kasıt, "özdeşlik" yaratmak değildir. Aksine bu birlik, özdeşliği yırtan, onu parçalayan ve ondan kurtulmaya çalışan bir birliktir. Eleştirel kuramcılar, özne ve nesneyi (Lukács'ın yapmış olduğu gibi) özel tarihsel bir temsilciye indirgeyerek, ikili arasındaki diyalektik bağı daraltabilecekleri yönünde bir algıya kapılmamışlardır. Adorno ve Horkheimer, bu ikili arasındaki zorunlu ama doğal yoldan oluşmayan, tarihsel koşullarca biçimlenen boşluğun önemini inatla vurgulamaktadır. Bu boşluk sayesinde "kendi"ni oluşturmanın dinamiği, bilincin dinamiği, "kendi"yi ona rehberlik eden anlaşılmayan güçlerden kurtarmasını sağlayacak noktaya götürmelidir (Adorno, 1998b: 497). Ancak bunun gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan en önemli

40. Çünkü insanın bilişsel kategorileri, kategorisi oldukları toplumsal ilişkilerle doğrudan bağıntılıdır. İkisi, birbirinden kolayca ayrıştırılamaz.

41. Adorno, bu aşamada nesneden yana tavır koyar. Düşünür, açıkça nesnenin önceliği fikrini savunmaktadır: "Özne ve nesne arasındaki fark, özne ve nesnenin her ikisinden de geçer. Akıldan çıkarılabildiğinden daha fazla mutlaklaştırılamaz. Gerçekte, öznedeki her şey, nesneye yüklenebilir; (...) Kendi kavramına göre, geleneksel epistemolojinin saf öznel formu, her zaman, sadece nesnel bir şeyin biçimi olarak var olur, asla böyle bir nesnellik olmadan değil; o olmadan düşünülemez bile (1998b: 508-509)." Bu fikir, düşünürün *Negatif Diyalektik* isimli eserinde de vardır. Ona göre, günümüz dünyasında ancak nesnenin önceliğine pay tanımakla diyalektik materyalizm savunulabilir. Horkheimer ise bu tartışmada, daha çok, özneden yana tavır almaktadır. Bu tartışma için bkz. Koçak, 1998: 32-35.

koşul (ilk koşul), modern bilincin kendisine sokularak biçimselliğini soruşturmasıdır. Bu soruşturma aracılığıyla bir epistemolojik kategori olarak öznelliğin nesne üzerinde tahakküm kuran biçimi elenebilir, özneyle nesne ilişkisi de özgürleşimci bir amaç bağlamında yeniden tesis edilebilir.

Görüldüğü üzere, eleştirel kuramın diyalektik mantığı, özne ve nesne arasındaki kopmaz ilişkinin özgürleşimci bir amaç ekseninde yeniden tesis edilmesini iddia ederken, taşıdığı karakterin temel yönelimini de betimlemektedir. Bu politik yönelim, pozitivistlerce dışlanan felsefi geleneğin[42] mirasını kesinlikle koruyan bir yönelimdir. Bu felsefe, "egemen işleyişte yararını kanıtlamış herhangi bir bilimsel araştırma hipotezi değil, insanların gereksinimlerine ve güçlerine yeten bir dünya yaratma yolundaki tarihsel çabanın kopmaz bir uğrağıdır" (Horkheimer, 2005c: 391). Bu felsefi gelenekten beslenen eleştirel kuram, kuramın kendisini, kavramları hipotezler üzerinden gerçeklikle ilişkilendirmekten ibaret görmez (Horkheimer, 2005b: 372). Bu yüzden eleştirel kuram, toplumdaki tek tek bütün olayların gidişatı hakkında hipotezler biriktiren geleneksel kuram gibi sığ değildir; o, bütünün gelişen görüntüsünü, tarihte içerilen varoluşsal yargıyı oluşturur (Horkheimer, 2005b: 384). Bütünün gelişen görüntüsünü oluşturma faaliyeti, kuram, bu etkinlik esnasında bütün kategorisini olumsuzladığı için eleştirel bir etkinliktir. Bu eleştirel etkinliğin amacı ise sadece var olan bilginin çoğaltılması değildir; eleştirel kuram, insanların köleleştirici koşullardan özgürleşmesini de hedefler (Horkheimer, 2005c: 392).

Sonuç olarak bu bölümde pozitivizm eleştirisi üzerinden açıklamaya çalıştığımız eleştirel toplum kuramının temel özelliklerini, Ben Agger'ın ifadelerinden de destek alarak aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

1. Eleştirel toplum kuramı, esas olarak pozitivizm eleştirisidir. Bu eleştiriye göre, bilgi, somut gerçekliğin basitçe bir yansıması değil, aktif bir süreçte bilim insanlarınca ve teorisyenlerce gerçekleştirilen toplumsal bir inşadır. Dolayısıyla bu süreçte değer ve ilgiden bağımsız bir bilgi oluşturulabileceği iddiası, ancak bir kurgu olabilir (Agger, 1998: 4).

---

42. Bu gelenek, Alman idealist geleneğidir (Horkheimer, 2005c: 391). Ayrıca bu vurgu için bkz. Marcuse, 1989a ve Olafson, 1988: 103. Eleştirel kuram, zaten bu yüzden sosyolojinin bir alt kuramı ya da dalı olarak değil, Alman entelektüel yaşamının bir uzantısı ya da taşıyıcısı olarak algılanmaktadır (Connerton, 1976: 15).

2. Pozitivizm eleştirisinin bir devamı olarak eleştirel toplum kuramı, toplumsal olguların doğal olgularmış gibi algılanmasına, bu görüşün bir uzantısı olarak da toplumun insan iradesinden bağımsız "doğa yasaları"na benzer yasalara sahip olduğu düşüncesine itiraz eder (Agger, 1998: 4). Bu bağlamda, eleştirel kuramın savunduğu düşünceler şöyledir: (a) Olguların tümü *doğal* olgular olarak ele alınamaz. (b) Toplumsal ya da tarihsel olaylara tözsel/değişmez bir nitelik atfedilemez. Kuram, toplumun tarihselliğine vurgu yapar.

3. Eleştirel toplum kuramı, politik bir perspektiften hareket etmektedir. Bu perspektifin temel kaynağı, onun bir ideoloji eleştirisi olmasıdır. Eleştirel kuram, doğa üzerinde tesis edilen bilimsel-teknik rasyonalitenin topluma uygulanması sonucunda bilimin ideolojiye dönüştüğünü (Dant, 1991: 86) iddia eder ve bu iddiası çerçevesinde de ideoloji olarak teknik ve bilimin eleştirisini sunar.

4. İdeoloji eleştirisinin temel amacı, bilgi eleştirisi yoluyla toplumsal yapının eleştirisini yapabilmektir. Toplumsal yapının eleştirisi ise eleştirel toplum kuramının temel işlevidir. Bu işlevin ana yönelimi, toplumdaki mevcut tahakküm ilişkilerini gözler önüne sermek ve bu yolla bugünün toplumundan farklı bir toplumun kurulabilmesine hizmet edecek olanakları açığa çıkarmaktır (Agger, 1998: 4).

5. Bu amacın gerçekleştirilmesi, insan yazgısının değiştirilmesi, başka bir ifadeyle özgürleşim amacının gerçekleştirilmesidir. Bunun olabilmesi için ise yeni bir özne anlayışının geliştirilmesi gereklidir. Bu özne, kendisi üzerine düşünen, kendi bilgi ve eylemlerini sorgulayan öznedir. Öznenin bu düşünümsel yönelimi, nesnesini de düşünmesini zorunlu kılmaktadır. Marx'ın düşünce ve varlık arasındaki ilişkinin diyalektik açımlamasını takip eden eleştirel toplum kuramı, özne ve nesne arasında özdeşliğe odaklanmayan diyalektik bir ilişki kurmaya çalışır (Agger, 1998: 5). Bu ilişki, düşünce ve varlık, özne ve nesne gibi ikiliklerin mutlak olarak ayrılmış *doğal* ikilikler olarak kabul edilemeyeceği görüşünü içermektedir. Bu ikilikler arasındaki ilişkiler, tarihsel olarak oluşmuştur. Bu da bu ikiliklere yüklenen işlevlerin, gerekli nesnel koşullar oluştuğunda, tarihsel olarak değiştirilebileceği anlamına gelmektedir. Eleştirel toplum kuramı, bu varsayımdan hareketle bir epistemolojik kategori olarak öznelliğin nesne üzerinde ta-

hakküm kuran biçimini eleştirir ve özneyle nesne ilişkisinin özgürleşimci bir amaç bağlamında yeniden tesis edilebileceğini ileri sürer.

Akıl, Yöntem ve Eleştiri

Horkheimer'ın bilim eleştirisinin merkezindeki ikinci kavram, "akıl" kavramıdır.[43] Bu eksende, düşünür, geleneksel kuramı akıl kavramı ve aklın pozitivist bilimsel etkinlikte nasıl kullanıldığı sorusu çerçevesinde ele alarak değerlendirmektedir. Eleştirel bir karakter taşıyan bu değerlendirme, eleştirel kuram geleneğindeki düşünürlerin empirik sosyal araştırmalara dair tutumunu da içermektedir. Bunun nedeni, sistemin yeniden üretimine katkıda bulunarak ideolojik bir forma dönüşen geleneksel kuramla akıl arasında kurulan ilişkinin eleştirel bir değerlendirmesinin, empirik sosyal araştırmalarla akıl arasında kurulan ilişkinin eleştirel bir bakış açısıyla irdelenmesini de bir anlamda gerekli kılmasıdır. Bu gereklilik, geleneksel kuramın işleyişinde deneysel araştırmanın merkezi bir rol oynamasından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle soruşturma konusu olan problem, deneysel araştırmanın yöntemiyle akıl arasında kurulan ilişkinin kendisidir.[44] Bu yüzden de eleştirel kuram düşünürlerinin akıl kavramıyla ilgili tutumlarının açık hale getirilebilmesi için –öncelikle– onların empirik sosyal araştırmalara nasıl bir bakış açısıyla yaklaştıkları sorusunun ele alınması gereklidir.

Empirik Sosyal Araştırmaların Eleştirisi

Horkheimer'ın metafizik ve bilimin birbirine eşit iki bilgi dalı gibi gösterilmesinin hatalı bir bilinçten kaynaklandığı iddiası, eleştirel kuramcıların empirik sosyal araştırmalar hakkındaki görüşleriyle ilgili soruşturmamızda başlangıç önermemizi oluşturabilir. Düşünürün –ki sözünü ettiğimiz iddianın bir uzantısı olarak algılamak mümkündür– bilimi son kertede metafiziğin bir

---

43. Horkheimer, bu analizinde, geleneksel ve eleştirel kuram arasındaki hattı çizebilmek için "araçsal/öznel akıl" ve "tözel/nesnel akıl" terimlerini kullanmayı tercih eder. Düşünür, araçsal akıl terimini pozitivizmle neredeyse özdeşleştirerek kullanmaktadır. Bu bağlamda, geleneksel kuramın işleyişinde kullandığı akıl araçsal, eleştirel kuramın ilişkide olduğu akıl ise nesnel akıldır. Söz konusu iki akıl formuyla ilgili ayrıntılı inceleme, bu bölüm içinde yapılacaktır.
44. Bu ilişki üzerinden aklın kendisi de sorgulanmaktadır.

eleştirisi olarak tanımlaması ve bu tanıma paralel bir düşünüşle deneyci geleneğin metafizik karşısındaki tutumunu doğru bir tutum olarak kabullenmesi, eleştirel kuramın bilimsel etkinlikte gerçekleştirilmekte olan deneysel çalışmaları olumladığının işaretidir. Eleştirel kuramcılar, empirik araştırmaların önemini reddetmek şöyle dursun, bu araştırmalardan elde edilecek verilerin eleştirel kuramın toplum analizinin malzemeleri olarak kullanılabileceğini ileri sürmektedir (Balkız, 2009: 10). Düşünürler, bu fikir doğrultusunda birçok çalışma da gerçekleştirmiştir. Aile, otorite, önyargı, kişilik, otoriteryenlik, anti-semitizm, faşizm gibi konularda yayımladıkları eserlere bakıldığında, bu yazıların saydığımız konu başlıkları üzerine yapılmış olan empirik çalışmalarla desteklendiği göze çarpmaktadır. Bu çalışmalardan en önemlisi, Frankfurt Okulu'nun ilk yıllarında başlatılmış olan aile ve otoriteyle ilgili araştırmalardır. Horkheimer'ın 1937'de Columbia Üniversitesi'nde bir öğle yemeği arasında yaptığı konuşma, aile ve otorite ile ilgili olarak Erich Fromm'la birlikte yaptıkları çalışmalarda bu kavramlara kimi empirik araştırma ve açılımları dikkate alarak eğildiklerini net bir şekilde ortaya koymaktadır:

> Enstitü'deki faaliyetimin ilk iki yılı, (bilimin çeşitli dalları ile teorik ve empirik bilimler arasındaki işbirliğine yönelik) deneyler yaparak geçti. Sonuçta işbirliğine dayalı olarak gerçekleştirdiğimiz araştırmalar açısından elde ettiğimiz en verimli sonuç, kültürel bir fenomen olarak otoritenin, normal ekonomik hayatta meydana gelen değişimler ve sıkıntılı dönemlerle (depresyon dönemleri) arasındaki bağlantı oldu. Ancak otoritenin boyutları sorunu, bir bütünlük içinde tek başına araştırılamayacak kadar geniş boyutluydu. Dolayısıyla da ekonomik hayattaki olaylarla ilişkisinin yanı sıra otorite ilişkilerinde yaşanan sarsıntıların en rahat şekilde gözlemlenebileceği bir toplumsal kurumu seçtik. Bu kurum aileydi. Böylece bu bakış açısıyla yola çıkarak ve çeşitli yöntemler kullanarak, Avrupa'nın farklı farklı ülkelerinde aile üzerine çalışmalarımıza başladık.
>
> İsviçre'de geçirdiğimiz sürgün döneminde, anketler kullanılarak birbirinden ayrı üç tane araştırmaya başlandı.
>
> 1. 1933 yılında, Fransa'da şehirlerde yaşayan aileler arasında bir anket çalışmasına başlandı. Bu ailelerde koca, memur ya da kalifiye işçi kategorisinde yer almaktaydı ve en az altı aydır işsizdi. Bu çalışmada, iş durumu, gelir ve ev durumu sorularının dışında, kişinin kendisine ayırdığı zamanda neler yaptığına, işsizliğin neticesinde aile bireyleri arasındaki ilişkilerde ne tür değişiklikler meydana geldiğine ve işsizliğin her bir aile

bireyi için ne gibi olumlu ya da olumsuz sonuçlar doğurduğuna dair sorular da bulunmaktaydı. (...) Bu gibi bir çalışmayı gerçekleştirecek beceriye sahip asistanların bulunmasının zor olması nedeniyle proje daha başlangıç aşamasında askıya alındı ve daha sonra da Fransa'daki işsizlerle yapılan otorite ve aile hakkındaki (...) "Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler" (*Studies on Authority and the Family)* adlı çalışmaya dahil edildi.

2. 1933 yılının sonlarına doğru, Cenova şubesindeki uzmanlar tarafından, İsviçre, Avusturya, Fransa, Belçika ve Hollanda'daki uzmanlara bir anket gönderildi. Bu, "Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler" çalışmasına "Otorite ve Aile Hakkında Uzmanlara Gönderilen Anket" olarak dahil edildi. Kolej ve üniversitelerin psikoloji ve eğitim branşlarındaki öğretim üyelerine, çocuk mahkemesi hâkimlerine, sosyal kurum çalışanlarına, rahip ve din adamlarına, gençlik merkezi çalışanlarına, okullardaki öğretmenlere ve hapishane gardiyanlarına, toplam 589 anket gönderildi. (...) Tamamlanarak geri gönderilen 251 anketten elde edilen verilere göre, toplumsal sınıflar bazlı farklılıklar göz önüne alındığında, açık olarak belli olmuştur ki "Kırsal kesimlerdeki köylü sınıfına dahil aileler, işçi sınıfındaki ailelere oranla çok daha aşırı bir ataerkil yapı arz etmektedir." Geriye kalanlarda ise uzmanlar, anne baba otoritesinde genel bir azalma ya da diğer bir deyişle çocuğun veya anne babanın bağımsızlığında bir artış olduğunu gözlemlemiştir. Uzmanların birçoğu, bu durumun sebebinin işsizlikle, savaşla, kişinin kendine ayırdığı zamanı ne şekilde kullandığıyla, ahlaki değerlerde yaşanan düşüş ve dinden uzaklaşmayla ilgili olduğunu düşünmüştür.

3. Gençler arasında otorite ve aile konusunda yapılan araştırmalara, 1933-1934 yıllarında Enstitü'nün Cenova, Paris ve Londra şubelerinde başlanmıştır. Aralarında en iyi yürütülen çalışmalar, İsviçre'de yapılanlar olmuştur ve daha sonra "Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler" adlı çalışmada en çok bunlar kullanılmıştır. (...) İsviçreli 1000 genç tarafından yanıtlanmış olan anket, sadece bu gençlerin kendileri ile ilgili sorular içermiyordu; aynı zamanda da aile hayatları, yani anne, baba, erkek ve kız kardeşler ve diğerleri hakkında da on üç soru içermekteydi. (...) Bu sorular, genç-orta sınıftan ve çalışan kesimden aşağı yukarı eşit sayılarda kişi tarafından yanıtlanmıştı. Bununla birlikte, "Otorite ve Aile Üzerine İncelemeler" adlı çalışmada bu verilerin analiz edilmesi sonucunda, toplumsal sınıflara göre farklılık gösteren aile yapısı problemi konusunda aşağıdaki açıklama yapılmıştır:

Her ne kadar ekonomik anlamda orta sınıf ve çalışan kesim arasında bir farklılık olduğu apaçık olsa da sosyo-psikolojik açıdan durum aynı değildir. Çalışan kesim incelemesinde, çalışanların arasında da tipik olarak küçük burjuva karakter yapısının varlığı ve ne boyutlarda olduğu görülmüştür (Wiggershaus, 1995: 138-141).

Kişilik dışavurumlarını sözel ve davranışsal açılardan –Fromm ve Horkheimer tarafından 1920'li yılların sonlarında başlatılan ve belli aralıklarla 1930'ların sonlarına kadar "Aile ve Otorite Çalışmaları" genel başlığı altında sürdürülen bir dizi anket uygulaması ile alan araştırmasından yola çıkarak– inceleyen bazı empirik araştırmaları anlatan bu ifadeler, daha sonraları içinde Adorno'nun da bulunduğu ABD'deki bir grup akademisyen tarafından gerçekleştirilmiş olan "otoriteryen kişilik" araştırmalarının ilk nüvelerini temsil etmektedir. Adorno, Horkheimer ve Fromm'un araştırmalarının kimi sonuçlarını geliştirmek için ABD'deki göçmen entelektüel ve akademisyen konumuyla, yine Nazizmden kaçmış bazı entelektüel Yahudi göçmenlerin katkısıyla otoriteryen kişilik konusunda empirik araştırmalar yapmıştır. Adorno, ABD'de gerçekleştirdiği bu akademik deneyimleri anımsadığında, yaptıklarını şöyle aktarmaktadır:

> Daha sonra Berkeley'de, her bir aşamasının doğrulanması gereken bilimsel titizlik düşüncesinden tamamen farklı ve özgür olan F skalasını[45] geliştirdik. Bunun sebebi, büyük oranda orada bulunan ve projeyi yürüten dördümüzün de sahip olduğu "psiko-analitik altyapı" ve serbest birliktelik (*free association*) yöntemine olan aşinalığımızdı. Bunu özellikle vurguluyorum çünkü *Otoriter Kişilik* gibi (daha sonra Berkeley grubunun bulgularını yayımladıkları kitap) birçok şekilde suçlanan ancak Amerikan materyalleri ve Amerikan prosedürlerine olan aşinalığı asla inkâr edilmeyen bir kitap, sosyal bilimlerde pozitivizme dair sık görülen imgelerle hiç de uyuşmayan bir şekilde ortaya çıkarılmıştı. (...) Saatlerce oturup, fikirlerin sadece tüm boyutları, değişkenleri ve sendromları ile değil, aynı zamanda da anket için bireysel maddeleriyle birlikte zihnimizde oluşmasını beklerdik. Etnik-merkeziyetçilik, anti-semitizm ve politik ve ekonomik dünyada tepkisel görüşler arasında bağlantılar bulmak için teorik sebepler beklerken, aynı zamanda da bunların ana konuyla olan ilişkileri ne kadar az görünür olursa, yaptığımızla o kadar

45. " 'Otoriter Kişilik Üzerine Araştırmalar' başlıklı çalışma için hazırlanan bazı skalalar, otoriter kişiliği betimlemek için geliştirilen nicelleştirici araçlardı. İnsanların karakter yapısındaki antidemokratik yönleri ölçebilmek için kullanılacak empirik veriler, doğrudan yapılan mülakatlarla elde ediliyordu. Toplumsal azınlıklara yönelik önyargıları ölçmek için iki ölçek kullanılıyordu: A-S Skalası (Anti-Semitizm Skalası), diğeri ise E Skalası (Etnosantrizm Skalası). Faşizan eğilimleri ölçmek içinse F Skalası (Faşizm Skalası). F Skalası'nda cevaplandırılması gereken toplam yetmiş sekiz soru ve ifade bulunuyordu. Bunlara verilen cevaplar doğrultusunda faşizan eğilim ya da eğilimler belirleniyor, toplumsal araştırmalarda ampirik veri kıstasına uygun bir çalışma yöntemi bu şekilde tamamlanıyordu." Bu açıklama, *Cogito* dergisinin Adorno üzerine çıkardığı 36. sayısının 129. sayfasından alınmıştır.

gurur duyuyorduk. Daha sonra, gerek anketi daha mantıklı bir boyuta indirgemek (ki bu teknik olarak gerekliydi) gerekse yeterince seçici olmadığı kanıtlanmış olan maddeleri elemek amacıyla "ön-testler" uygulayarak, bu maddeleri kontrol ettik (Adorno'dan akt. Wiggershaus, 1995: 373).

Gerek Horkheimer'ın gerekse Adorno'nun ifadelerinden, empirik sosyal araştırmaların Frankfurt Okulu düşünürlerince açık olarak desteklendiği anlaşılmaktadır. Hatta bu araştırmalardan elde edilen bulguların eleştirel bir toplum analizinin şekillenmesinde, derinleştirilmesinde önemli bir rol oynadığı bile iddia edilebilir. Ancak Adorno'nun "otoriteryen kişilik" araştırmasında kullandıkları yöntem ve materyallerin genel pozitivist bilim anlayışıyla, bu anlayışın varsayımlarıyla kesinlikle bağdaşır nitelikte olmadığını söylemesi dikkat çekicidir. Aslına bakılacak olursa, düşünür, empirik araştırmalarla empirist bir metodolojiden hareket eden araştırmaları birbirinden ayırma isteğini bu vurguyla ortaya koymaktadır. Söz konusu ayrım, her empirik sosyal araştırmanın pozitivist bir düşünceden hareket etmediği fikrinin düşünürün zihninde var olduğunu göstermektedir. Bu fikre uygun olarak Adorno, gerçekleştirdikleri araştırmaların empirik nitelik taşıdığını kabul etmekte ancak bunların pozitivizmin araştırma modeliyle uzaktan yakından ilişkisinin olmadığını söylemektedir. Çünkü bir araştırma kendisini olgusal gerçekliğin salt betimlemesi ile sınırlandırıyor ya da olgular arasındaki gözlenebilir nedensel ilişkileri "toplum yasası" olarak nitelendiriyorsa, ancak o zaman bu araştırmanın empirist bir metodolojiye dayandığı iddia edilebilir.[46] Oysa Adorno, bu türden bir bilimsel açıklama modeli-

46. Adorno'ya göre, toplum bilimlerinde gerçekleştirilen empirik sosyal araştırmaların büyük bir bölümü, pozitivist bir metodolojiyle çalışmaktadır (1976a: 237-238). Horkheimer gibi Adorno da pozitivist bir metodolojiyle toplumu analiz eden yaklaşımları, ideolojik bir fonksiyonu yerine getirdikleri için eleştirir (1976a: 246). Çünkü bu metodolojinin temel hedefi nesnelliktir. Öznelerden bağımsız bir nesnellik arzusu ise yanılsamadır. Adorno, empirist metodolojinin bu yanılsamasıyla ilgili eleştirisini şöyle açıklar: "Genel olarak, empirik sosyal araştırmanın objektifliği bir yöntemdir, konunun kendisi değildir. İstatistiksel işlemler kullanılarak, daha çok ya da daha az sayıda bireye dair bilgiler önermelere dönüştürülmektedir ve bu önermeler olasılık kurallarını takip ederek genellemeye tabi tutulabilirler ve bireysel varyasyonlardan bağımsızdırlar. Ancak sonuç olarak ortaya çıkan ortalama değerler, her ne kadar objektiflikleri geçerli olsa da, yine de birey özneler hakkında; işin doğrusu bu önermelerin çoğu, öznelerin kendilerini gerçeklikte ne şekilde gördükleri hakkında, objektif önermeler olarak kalmaktadır. Toplum, tüm objektifliği içinde, tüm

ni eleştirmekte; onun toplumsal gerçekliğin kavranışında geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Bu modelin geçersiz olmasının nedenlerinden biri, deneyci bakışın böylesi bir bilimsel yaklaşımda mutlaklaştırılmasıdır. Başka bir ifadeyle empirist metodoloji, "bilimsel bir açıklama" sunabilmek için empirik araştırmaları fetişleştirmektedir. Bu metodolojiyle hareket eden geleneksel kuram, topluma dair tüm betimlemeleri ya da açıklamalarını fetiş hale getirdiği empirik bulgular aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Adorno'ya göre, toplum hakkında yapılacak bir analizin yalnızca empirik bulgulara dayandırılması, sakıncalı ve yanlıştır (Bryant, 1985: 122). Bu yüzden Adorno'nun "otoriteryen kişilik" araştırması, kimi empirik bulgular ve bu bulguların analizi aracılığıyla hareket etse de onları pozitivist yaklaşımın yaptığı gibi fetiş hale getirmekten özenle kaçınmaktadır. Adorno'ya göre, sadece empirik araştırmaların sonuçlarına yaslanan bir toplum analizi eleştirel olamaz. Bunun nedeni, böyle bir anlayışın empirik sosyal araştırmalarda olguları öne çıkarırken, aklı bu olgulara tabi kılmasıdır. Akıl, bu türden bir metodolojik yaklaşımda daima ikincil plandadır. Aklın ikincil planda kaldığı bir bilimsel etkinlikte empirik sosyal araştırmalarla elde edilmiş bulgular, hiçbir eleştirel süzgeçten geçirilmeden –çünkü tek eleştiri mercii olan Akıl, pozitivist düşüncede olguların kendisine tabi kılınmıştır– doğrudan nesnel gerçekliğin temsilleri olarak kabul edilmektedir. Böylelikle bu araştırmalar, kamuoyuna mutlak belirleyici niteliği atfederek sınırsız bir yetki vermekte (dolayısıyla kamuoyuna mutlak bir statü atfetmekte), bu yolla da statükodan yana tavır alarak ideolojik bir işleve bürünmektedir (Balkız, 2009: 10). Adorno'ya göre, bütün bu gerekçelerden ötürü, eleştirel bir toplum analizinin sadece empirik bulgulardan türetilmiş kimi fikirlerle yapılması olanaklı değildir. Bu olanağı mümkün kılan ide, pozitivizmin hiç görmek istemediği eleştirel Akıl'dır.

---

ilişkilerin bir bütünü olarak, içinde yer alan ve insanların hareketlerinin çerçevesini belirleyen tüm kurumlar ve güçlerle birlikte, tüm empirik yöntem ve anketlerin, olası bütün kombinasyonları ve varyasyonları ile birlikte göz ardı ettiği ya da en azından tamamen rastlantısal olarak nitelediği bir şeydir" (1976a: 240-241). Adorno'ya göre, bu durum, özellikle Amerikan sosyolojisinde çok belirgindir (1976a: 237-241, 245-246). Bu söylediklerimize ek olarak, Friedrich Pollock, empirik araştırmaların kapitalist toplumların kimi problemlerine teknik çözümler bulabilmek amacıyla gerçekleştirildiğini iddia etmektedir (1976: 225). Böylesi bir iddia, empirik araştırmaların sosyal mühendislik aracı olarak geliştirilmesi anlamına gelmektedir.

Akıl İdeası

Akıl kavramı, genellikle kendini açıklayan, kendi kendine yeten bir kavram olarak görülür. Bu da akılla ilgilendiğimizde, kavramı açıklayabilmek için çoğu zaman başka bir tanımlamaya gerek olmadığını düşünmeye eğilimli olduğumuzu göstermektedir (Horkheimer, 1998: 55). Sıradan bir insan tarafından akılla ilgili olarak ortaya konulan bu eğilimin zemini, sınıflandırma, çıkarsama ve dedüksiyon gibi genel sayılabilecek birtakım işlevler aracılığıyla hazırlanmaktadır. Akıl dendiğinde aklımızda canlanan, genellikle aklın özneye ait bu genel işlevleridir. Aklın kendisi bu işlevlerle –sınıflandırma, çıkarım, dedüksiyon vb işlemlerle– değerlendirilmektedir.[47] Ancak bu değerlendirme, başka bir ifadeyle aklın saydığımız işlevsel boyutları, akıl kavramının tanımlanması için yeterli değildir. Bu yetersizlik, akıl ideasının kendisinin işlevsel niteliklerle tüketilemeyeceği anlamına gelmektedir. Çünkü akıl kavramı, kendisine eklemlenen bu işlevlerinin yanı sıra kendi tarihinin başından beri eleştiri kavramıyla birlikte yürümüştür. Eleştiri kavramı, sınıflandırma, çıkarım, dedüksiyon işlemleriyle ele alınarak tanımlanabileceği gibi, bu işlevsel boyutları aşarak, aklın karanlığı aydınlatma yetisi olması bağlamında da ele alınabilir.[48] İnsanlar, *homo rationalis* olarak, karanlığı aydınlatma gücüne sahiptir (Çiğdem, 2004: 55). Bu motif, Aydınlanma'nın tarihinde ilk olarak Homeros'un *Odysseus*'u tarafından temsil edilir. Odysseus'un hikâyesi, insanın kadere ve tanrılar tarafından belirlenmiş varlığına karşı verdiği mücadelenin hikâyesidir.[49] O,

---

47. Bu işlevlerin kullanımını daha açık hale getirmek istersek, Michael Frede'nin verdiği akılla ilgili tanımlamaya başvurabiliriz. Frede, günümüzde, kaba bir genelleme de olsa, aklın, "öncelikle biçimsel bir muhakeme becerisi; kendisine dışarıdan sağlanan ve belki de kendisinin tarafsız olarak bakabildiği verileri, belli ön kabuller ışığında neyin varsayılabileceğini, belli tercihler doğrultusunda hangi tercihleri yapmanın makul olduğunu hesap edebilecek şekilde işlemeyi mümkün kılan bir yetenek" olarak tanımlandığını söylemektedir (1996: 5). Bu işlevler, formel ve hesaplayıcı aklın işlevleridir.

48. Eleştirinin ilk türü, yani aklın işlevleriyle gerçekleştirilen eleştiri türü, Popper'ın felsefesindeki eleştiri anlayışına karşılık gelmekte iken; ikinci tür eleştiri, yani karanlıktan aydınlığa geçmenin olanağını sağlayan eleştiri türü, Adorno'nun eleştiri anlayışına tekabül etmektedir.

49. Odysseus, Truva'dan İthaka'ya göçe zorlandığında, yol boyunca yoldan çıkmamak için içsel doğasını bastırmak zorunda kalmıştır. Hikâyenin Horkheimer ve Adorno tarafından yapılmış bu yorumunda, burjuva bireyselliğiyle ilişki kurulduğunu belirtmekte yarar var (Çiğdem, 2004: 55). Ayrıca bkz. Adorno & Horkheimer, 1993: 43 vd.

doğayı ve kaderi akılla algılamaya çalışır. Odysseus'un doğaya ve kadere akılla hükmetmeye çalışması, insanlığın yazgısının temel karakterlerinden birini ele vermektedir. Bu karakter, insanın kendi kaderini belirleme çabasıyla ilgilidir.

İnsanların karanlıktan aydınlığa sıçrarken gerçekleştirdikleri, aslında kendilerine dair tasarladıklarıdır. Bu tasarımlar, insanın olanaklarından türetilmektedir. Dolayısıyla insanlar, kendilerini yapma/oluşturma sürecinde olan, kendi olanaklarını geliştirmeye çalışan varlıklardır. İnsanların kendilerini oluşturma süreci, kendi potansiyellerini gerçekleştirme sürecidir. Bu potansiyeller, insanın olanaklarıdır. Olanaklar varlığı olarak insanın kendisini gerçekleştirdiği süreçte akıl, eleştirel ve özgürleştirici bir yeti olarak temel belirleyicilerdendir. Zaman zaman kimi filozoflarca sağduyu olarak da adlandırılan bu güç, özerkliğiyle insanın özgürleşimini olanaklı kılar. O, insanın yetişmesine katkıda bulunur. Bu düşüncenin en açık ifadesi, Immanuel Kant'ın akıl tanımlamasında vardır. Kant, aklı "özerk bir biçimde, yani özgür olarak yargılama gücü" olarak tanımlamaktadır (1979: 43). Bu yargılama, düşüncenin ilkelerine göre gerçekleşmektedir. Bu ilkeler, düşünüre göre, aklın kendisi tarafından belirlenmektedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin transendental diyalektik bölümünde Kant, "genel akıl"dan söz eder. Düşünüre göre, genel akıl iki şekilde ele alınabilir: Mantıksal[50] ve saf[51] açılardan. Düşünür için "akıl, tıpkı anlama yetisi gibi, bilgiye dair tüm içeriklerden soyutlanmış, formel yani mantıklı bir şekilde kullanılabilir. Ancak bu gerçek bir kullanıma da imkân sağlar çünkü kendi içerisinde, duyu ya da anlama yetisinden ödünç alınmış olmayan, belirli kavram ve ilkeleri de barındırır" (2003: 300-301). Aklın, salt mantıksal açıdan ele alınmayıp, reel kullanımı açısından değerlendirilmesi, anlama yetisinden hangi temel noktalarda ayrıldığı sorununu da aydınlatmaktadır:

> (...) anlama yetisini bir kurallar yetisi olarak ele aldık; aklı ise burada anlama yetisinden ayrı tutarak *ilkeler yetisi* olarak adlandırıyoruz. (...) Anlama yetisi, bir dizi kural sayesinde görünüşlerin birlikteliğini güvence altına alan bir yeti olarak kabul edilebilir. Akıl ise ilkeler başlığı altında anlama yetisi kurallarının birliğini güvence altına alan bir yeti olarak

50. Aklın bu açılımında, akıl yürütmeler (*syllogisms*) ele alınmaktadır. Bkz. Kant, 2003: 303-304.
51. Bu kavram için bkz. Kant, 2003: 305-307.

kabul edilebilir. Bu bağlamda akıl, asla doğrudan doğruya deney veya başka bir objeye değil, anlama yetisine uyarlanır ve bu noktada anlama yetisinin sahip olduğu türlü türlü bilgiye kavramlar aracılığıyla a priori bir birlik sağlar. Buna aklın birliği adı verilebilir ve bu, anlama yetisi tarafından elde edilebilecek her türlü birlikten oldukça farklı bir birliktir (Kant, 2003: 301-303).

Felsefe tarihinde *Verstand* (anlama yetisi) ve *Vernunft* (akıl) kavramsallaştırmalarıyla yer alan bu ayrılığın kökenleri, Kant'ın eleştirel felsefesinde, aklın ilkelerinin türetimine dayanmaktadır. Akıl, kendi ide ve ilkelerini kendisinden türetmektedir.[52] Aklın gücünü yansıtan bu durumun konumuz açısından önemi, Kant'ın aklı bir yargılama gücü olarak tanımlamasıyla bağlantılıdır. Bir yargılama gücü olarak aklın kendi ilkelerini kendisinden türettiği düşüncesi, onun özerk bir yapısı olduğunu belirtmektedir. Özerk bir yargılama gücü olarak aklın kendi ilkelerini türettiği iddiası, en iyi açılımını, yine filozofun kullandığı bir başka önemli kavram olan "Aydınlanma" kavramında bulur. Aydınlanma kavramı, aklın yargılama gücünün, özerkliğinin, hatta yine kendisinden türettiği kendi ilkelerine –bir bakıma– bağımlı olduğunun garantisi gibidir. Kant, "Aydınlanma nedir?" sorusuna yanıt verirken, aklı, Aydınlanma sürecinin kurucu bir öğesi olarak ele almıştır. Düşünüre göre, "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır" (1984: 213). İnsanın düştüğü bu durumun sorumlusu, yine insanın kendisidir. İnsan, bu ergin olmayışa kendi suçu ile düşmüştür. Suçun kaynağı, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. Tam da bu nedenle, "aklını kendin kullanmak cesaretini göster!" sloganı, Aydınlanma'nın parolası olmaktadır (Kant, 1984: 213). İnsanın aklını başka hiçbir vesayet altına sokmadan kullanması, Aydınlanma için *özgürlükten* başka hiçbir şeyin gerekmediğini bildirmektedir (Kant, 1984: 215). Bu özgürlük ise aklı –her yönüyle ve her bakımdan– çekinmeden apaçık olarak kullanma özgürlüğüdür. Bu özgürlük tanımıyla aklın evrensel olması ilkesinden, insanın aklını kullanmaya muktedir olduğu ilkesine geçilmektedir (Çiğdem, 2004: 56, dipnot). Bu ilke, Aydınlanma'yı doğurmaktadır. Aydınlanma, özgürleştirici

52. *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde özgürlük, ahlak yasası ve isteme kavramları arasında kurulan ilişkiyle bu söylem daha açık hale gelmektedir. Bkz. Kant, 1999: Önsöz ve 2002: 64 ve devamı.

eleştirinin bilincidir. Bu eleştirel istem, insanın rasyonel olma kararıyla belirlenir (Çiğdem, 2004: 57). Bu kararı etkileyen güç, aklın her bireyin paylaşımına açık olan kendinde gerçekliğidir. Akıl tarafsızdır çünkü özerkliği vardır; bizim istemlerimizden bağımsız olarak hareket eder. Bu hareket etme potansiyeli, aklın nesnelliğiyle ilgilidir. Aydınlanma'nın temel ilkesi ve yaşamın sürdürülmesinde kurucu, dönüştürücü güç olarak nesnel aklın konumu, böylelikle kendinde bir gerçeklik olarak kanıtlanmış; insan-öznelerin kullanışıyla koşut hale gelmiştir (Çiğdem, 2004: 57).

Horkheimer, akıl ideasını ele aldığı "Aklın Sonu" başlıklı makalesine, yaşadığımız çağda uygarlığın temel kavramlarının hızlı bir gerileme içinde olduğu tespitiyle giriş yapar (1998a: 26). Akıl kavramı, düşünüre göre, gerilemekte olan kavramların başında gelmektedir. Bunun temel nedeni, akıl kavramının en başından beri içerdiği eleştirel olma özelliğini yitirmesidir. Bu süreç, aklın nesnelliğini, başka bir ifadeyle kendi kendisini yok etme sürecidir (Horkheimer, 1998a: 27). Eleştirelliğini yitiren akıl, kendisini de yitirmiştir. Akıl, eleştirel niteliğini zamanla kendisine yöneltmiş; kendi türettiği temel ilkeleri sorgular hale gelerek, eleştirel rasyonalist formunun yerini şüpheci bir forma bırakmıştır (Horkheimer, 1998a: 27).[53] Şüpheci form, aklın kendinde kanıtlanmış tanımını olumsuz bir şekilde yargılayan formdur. Bu yargılama sonucunda aklın hiçbir eleştirel kategorisi kalmamıştır. Aklı yönlendiren, başka bir kategoridir artık. Bu kategori, yarar kategorisidir. Eleştiri kategorisi yerini yarar kategorisine bırakmıştır. Yarar kategorisi, aklı bütünüyle belirlemektedir. Akla uygun şeyler, yararlı şeylerdir ve her akla uygun insan da kendisine neyin yararlı olduğunu bilen insandır (Horkheimer, 1998: 55). İnsan, bu bilgiye, yarar kategorisi çerçevesinde aklını doğru bir şekilde kullanarak ulaşabilmektedir. Aklın kullanımını belirleyen, özerkliği değil, tamamıyla kişisel çıkarlardır artık.

Yarar kategorisinin aklı belirlemeye başlaması, aklın pragmatik bir araca dönüştüğünün işaretidir (Horkheimer, 1998a: 28). Aklın pragmatik bir araca indirgenme süreci, kendi nesnelliğini yitirme süreciyle birlikte yol almıştır. Bu yolun sonu kendisinin de sonu olmuş; özerk yapısını kaybeden akıl, bütünüyle araçsallaşmıştır. Bu noktada araçsal akıl, düşüncenin belli türden bir mantığını ve dünyayı anlamanın ya da ona bakmanın belli türden

53. Akıl kendisi ile arasına girerek, "tutulma" yaratmıştır.

bir yolunu temsil eden kavram olarak belirlenmektedir. Bu bakış açısında, temel terim, "araçsal" terimidir. Bu çerçevede "araçsallık", dünyaya belli bir perspektiften bakmanın olanağını oluşturan ve bunun mantığını kuran bir terim olarak anlaşılabilir. Bu perspektif, dünyayı bütünüyle bir araç olarak algılamaktadır. Dünyayı bir araç olarak görmek, onun tüm öğe ve potansiyellerini aletler kümesi olarak görmektir; dolayısıyla bu küme, amaçlara hizmet eden araçları temsil etmektedir. Amaçlarımızı, bu araçları kullanarak gerçekleştiririz. Örneğin, ben bir ağaca bakarken, onun güzelliğini ve bana verdiği hoşlanmayı görmem; onu üzerine yazdığımız kâğıda dönüştürülen kereste olarak görürüm. Bir öğretmen olarak öğrencilerime baktığımda, onları, birtakım konuları öğrenmeye gelmiş insanlar olarak değil de, etkim altında tuttuğum ve kariyerimi ilerletmek için bana faydalı olabileceğini düşündüğüm insanlar olarak görürüm. Başka insanları anlayabilmedeki yeteneğimi, onların hizmetinde kullanılacak bir güç olarak değil de, o insanları istediğim şeyleri yapmaları için ikna etmemi kolaylaştıran bir beceri olarak görürüm (Craib, 1992: 211). Bu örneklerin sayısı, günümüz dünyasında rahatlıkla çoğaltılabilir. Horkheimer'a göre, başlı başına bir amaç olan şeylerin sayısının gitgide azaldığı[54] modern dünyada, araçsallaşma eğiliminden en çok pay alan şeylerden biri de akıldır.[55] Düşünür, araçsallaşan aklı şöyle tanımlamaktadır:

> (...) (öznel akıl) esas olarak, araçlarla ilgilidir; az çok baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur. Amaçların kendilerinin de akla uygun olup olmadığı sorusunu bir yana bırakmıştır. Amaçlarla ilgilenecek olduğunda da, daha baştan, bunların da öznel anlamda akla uygun olduğunu, yani öznenin varlığını (bu, bireyin varlığı da olabilir, bireyin hayatının bağlı olduğu topluluğun varlığı da) sürdürmesine hizmet ettiklerini kabul eder (1998: 55).

54. Düşünür, bu duruma örnek olarak şunları vermektedir: "(...) kentin dışına, dere kıyısına ya da bir tepeye yapılan bir yürüyüş, faydacı ölçülerle, akıldışı ve budalaca bir hareket olarak görülmektedir; insan kendini anlamsız, yıpratıcı bir uğraşla oyalamaktadır. (...) bir hareket ancak sağlık ya da dinlenme gibi çalışma gücünü tazeleyebilecek bir başka amaca hizmet ettiği sürece akla uygundur. Başka bir deyişle, uğraşın kendisi sadece bir alettir" (1998: 79).

55. Hatta düşünüre göre, araçsallaşma olgusu ancak aklın araçsallaşma süreciyle açıklanabilmektedir. Ian Craib, bu noktada, eleştirel kuramcıların araçsal aklın kapitalizmin ürünü olmasından çok, kapitalizmin araçsal aklın ürünü olduğunu söylemeye daha yatkın olduklarını iddia etmektedir (1992: 214).

Araçsal akıl, öznel akıldır. Akıl, öznelci perspektifte, zihnin eşgüdüm yetisi olarak görülmektedir (Horkheimer, 1998: 59). Başka bir deyişle araçsal akıl, zihnin öznel yetisidir; bu yüzden de bütünüyle özneye bağımlıdır. Öznel akıl, akıl ideasının kendi soyut işleyişine indirgenmiş halidir. Bu çerçevede akıl, sadece birtakım sınıflandırmalar, kavramsallaştırmalar ve tümdengelim yeteneğiyle çıkarımlar yapmaktadır. Öznel akıl, sadece bu işlevlerle işleyen akıldır. Öznel aklın sadece bu işlevlerle tanımlanmasının, bu işlevlere indirgenmesinin arkasında yatan görüş, amaçların kendilerinin akla uygun olup olmadığı sorusuyla aklın ilgilenmesi gerektiği düşüncesinin terk edilmeye başlamasıdır. Öznel akıl istese de bunu gerçekleştiremez zaten çünkü "bir hedefin öznel kazanç ya da çıkardan bağımsız olarak, kendi başına taşıdığını sezdiğimiz erdemleriyle akla uygun olabileceği düşüncesi, öznel akla tümüyle yabancıdır" (Horkheimer, 1998: 55). Bu yabancılık, öznel aklın faydacı değerlerin ötesine geçip, düşünümünü bu değerlerin ötesinde derinleştirmesini engellemektedir. Bu yüzden, toplumsal alanda öznel aklın belirleyici ve geçerli olmasıyla birlikte, herhangi bir amacın kendi içinde değerli olup olmadığı belirlenemez olmuştur. Var olan her şey, yarar kategorisiyle değerlendirilmektedir. Bunun sonucunda da amaçların benimsenebilirliği, eylem ve inançlarımızın ölçütleri, ahlak ve siyasetin temel ilkeleri ve bütün önemli kararlarımız, aklın dışındaki etmenlere bağımlı kılınmıştır (Horkheimer, 1998: 58). Endüstri çağında gitgide ön plana çıkan öznel (kişisel) çıkarlar ve bu çıkarlar doğrultusunda geliştirilen yarar kategorisi, hemen hemen toplumsalın içinde var olan her yapının, özne tarafından gerçekleştirilen her eylemin, verilen her kararın temellendiricisi konumundadır. Bu türden bir yaklaşımın burjuva toplumunun her köşesi ve ilişkisine nüfuz etmesiyle birlikte, herhangi bir düşünce ya da eylemin taşıdığı amacın kendi içinde değerli olup olmadığı belirlenemez hale gelirken, aynı zamanda sorgulanamaz da olmuştur. Başka bir ifadeyle öznelci perspektifin belirleyici olmasıyla araçsal aklın egemen gücünün sınırları içinde bir düşünce ya da değer kendinde yargılanamadığından, herhangi bir tercih ya da öncelik de artık nesnel içeriği olan herhangi bir akıl ideasına bağlanamamaktadır (Çiğdem, 2004: 60). Bu durum da Horkheimer'a göre, belirli bir yaşam tarzının, bir felsefi yaklaşımın ya da bir bakış açısının ötekinden daha iyi, daha yüksek, daha doğru olduğu iddiasını

anlamsız kılmıştır. Amaçları –artık aklın ışığında değerlendirilmediği için– ne kadar kötü, zalim ve otoriter bir zihniyete hizmet ediyor olursa olsun, bir ekonomik ya da siyasal sistemin bir diğerinden daha akıldışı olduğunu söylemek, neredeyse imkânsız hale gelmiştir (Horkheimer, 1998: 75).

Araçsal Akıl, Yöntem ve Bilim

Evrensel rasyonelliğin kısmi ve sınırlı bir ifadesi olan öznel aklın egemen bir konuma yükselerek akıl tutulmasına yol açması, Batı düşüncesinde son yüzyıllarda meydana gelen derin bir değişmenin sonucudur (Horkheimer, 1998: 55-56). Akıl, tarihin içinde kendi eleştirel soyutlama uğraklarından uzaklaşarak, araçsal ve faydacı bir işlevin hizmetine girmiş; toplumsal istikrarın ve verimliliğin bir aracına dönüşerek, salt verili olanı olumlayan ve böylece kendi kullanımını yeniden üreten teknik bir girişim haline gelmiştir (Dellaloğlu, 2007: 39). Bu doğrultuda işleyen akıl, felsefi teknokrasinin aklıdır. Felsefi teknokrasinin aklı, pozitivist akıldan pay alır. Pozitivizm, bu çerçevede, araçsal aklın verili olanı olumlayıcı biçiminin ideolojik ifadesidir. Pozitivizmin toplumsal işlevi ile aklın eleştirel gücünü yitirişi, bu ifadede kesişmektedir. Akıl ve rasyonalite, modern yaşamın iksiri olan pozitivist yaklaşımın kontrolü altındadır. Akıl –bilimin belirli bir tarihsel aşamadaki niteliğini yansıtan pozitivist tutuma eklemlenerek– toplumsal istikrarın aracına dönüşmüş olmakla, aslında toplumsal gerçekliğin yeniden üretiminin basit bir aracına dönüşmüş olmaktadır. Bu araç, kapitalist toplumun tarihi içinde gitgide öznelleşmekte olan bir araçtır. Bu öznellik, pozitivist mutlak nesnelliğin ve mekanik verimliliğin hizmetinde toplumsal sistemin payandası olmuştur. Böylelikle akıl, kapitalist toplumda üretim kapasitesi, verimliliğin yükselişi, teknik ilerleme ve toplumsal istikrar adlarını almıştır (Dellaloğlu, 2007: 39).

Horkheimer, öznel aklın her şeye ayak uyduran, bütünüyle toplumsal sürece boyun eğen bir araca dönüşme yöneliminin tesadüf olarak görülemeyeceğini öne sürer. Düşünüre göre, aklın kendi nesnel içeriğini yok etme eğilimine girerek düşüncenin tarihi içinde öznel perspektifin daha ağır bastığı bir yönelim çerçevesinde değişim geçirmesi, pozitivist bilim anlayışının gelişimiyle ilişkilendirilebilir. Horkheimer, aklın araçsallaşmasıyla pozitivist

anlayış arasındaki bağlantıyı iki kavram üzerinden kurar. Bu kavramlardan ilki, "deney" kavramıdır. Pozitivist yaklaşımın, doğa bilimlerine tapınmasına uygun olarak, var olan tek yaşantının "deney" olduğunu ilan etmesi, bilme süreçlerinde tek kılavuzun deney olması gerektiği görüşünü doğurmuştur (Horkheimer, 1998: 70). Bu yaklaşımda aslında söylenmek istenen temel şey, aklın deneysel yaşantıyı aşabilecek bir şekilde kullanılma olasılığının bizi yanlış yola çekebileceği, çıkmaz sokaklara sürükleyebileceğidir. Bu düşünceye göre, bilimsel bilginin oluşturulma sürecinde akla gereğinden fazla bir işlev yüklenmemesi daha sağlıklı bir tutumdur. Çünkü bu tutumda içkin olan, bilimin her tür metafizik düşünceden ayrıştırılması aracılığıyla bilgide kesinliğin sağlanabileceği inancıdır. Bilimi her tür metafizik düşünce ve unsurdan ayırmak, deneyin ötesine uzanan hiçbir şeyi kabul etmemekle olanaklıdır. Dolayısıyla pozitivizm, *düşüncenin* dünya hakkında gözlemlenenden daha fazlasını bilmek için gerekli bir araç olduğu kavrayışına sıcak bakmaz (Horkheimer, 2005ı: 305). Akıl, bu türden bir anlayışın egemen olduğu bilme süreçlerinde, düzenleyici araç olma sıfatıyla, sadece tekil uğraşlar ve dallar içinde anlama yetisi olarak vardır (Horkheimer, 2005ı: 309). Akıl, anlama yetisi olarak, bilginin oluşturulma düzeneğinde sadece deney ve gözlem sonrasında elde edilen verilerin düzenlenmesiyle ilgilenmektedir. Akıl, bilimsel etkinlikte sınıflandırmalar yapmakta ve olgular arasındaki ilişkileri ifade eden önermelerin mantıksal analizi aracılığıyla çıkarımların tutarlılığını, geçerliliğini incelemektedir. Bu incelemenin temel amacı ise verili olanın bilgisinin düzenlenmesidir. Başka bir ifadeyle, pozitivist bilim anlayışının deneyin ötesine hiçbir söz ve yetki hakkı tanımamasıyla birlikte, "akıl, olguları kaydeden cansız bir aygıta dönüşmüştür" (Horkheimer, 1998: 92). Bu cansız aygıt, zamanımızın tek otoritesi ilan edilen bilimin temel araçlarındandır. Bu araç, "bilgimizin nesnel temelini düzensiz veriler kargaşasına indirgeyen ve bilimsel çalışmaları sadece bu verilerin düzenlenmesi, sınıflandırılması ya da hesap işlemlerinden geçirilmesi olarak tanımlayan" epistemolojik yaklaşımın ana işlevlerini yürütmektedir (Horkheimer, 1998: 61). Akıl, böylesi bir çalışmada bütünüyle işlevsel bir aygıta dönüşmüştür; sadece kendisine bilim tarafından yüklenen rolü oynamak durumundadır. Bu rol, onu biçimselleştirmektedir. Akıl, pozitivist bilim anlayışının işlevsel aracına dönüşmekle biçimsel

etkinliğin yürütücüsü olmuştur. Akıl, araçsal bir zeminde hareket ettikçe işlevselleşmekte, işlevselleştikçe de biçimselleşmektedir. Aklın öznelliği biçimselliğidir (Horkheimer, 1998: 58).

Öznel aklın pozitivizm tarafından öne çıkarılan biçimselci cephesinde, nesnel içerikle bağıntısızlığı vurgulanır (Horkheimer, 1998: 67). Bu bağıntısızlık, onun araçsallaştığının işaretidir. Çünkü aklın nesnel içeriği eksiltildikçe, kendi dışında belirlenmiş içeriklere teslim oluş süreci hız kazanmaktadır (Horkheimer, 1998: 67). Akıl, pozitivist yaklaşımın egemen olduğu modern dünyada, bütünüyle toplumsal sürece boyun eğmiş durumdadır. Aklın araçsal değeri, bilimsel etkinliğin doğa üzerinde egemenlik kurma amacı doğrultusunda işleyip işlemediğine göre değerlendirilmektedir. Aklın bilimin bu amacı doğrultusunda oynadığı rol, tek ölçüt durumundadır. Akıl, bu amaç kapsamında, deneye tabi bir alete dönüşmüştür. Bu tek taraflı bağımlılık ilişkisinde akla düşen görev, olguların sınıflandırılması, verilerin düzenlenmesi ve olasılıkların hesaplanmasıdır (Horkheimer, 1998: 69).

Bilginin deneysel yaşantıya hapsediliş sürecinde, hesaplayıcı düşünce akıl ile karıştırılmakta; aklın yerini almaya başlamaktadır (Horkheimer, 2005ı: 329). Horkheimer'a göre, bu durum bir terk ediştir; bilim aklı terk etmiştir. Terk edilen, eleştirel akıldır; eleştirinin kendisidir. Eleştirinin terk edilmesi, deneyime dayalı bilginin düşünceden yalıtılması demektir. Deneyime dayalı bilgi düşünceden yalıtıldığı sürece, bilgisel alan atomik algıların toplamı olarak kalır (Horkheimer, 2005ı: 322). Bu doğrultuda geliştirilen epistemolojik yaklaşımda deneyim bilgidir, buna paralel olarak algı da her şeyin belirleyicisidir. Tüm bilgisel etkinliğin bilime, bilimin de deneye indirgenmesi, düşünceyi içeriksizleştirmektedir. Düşüncenin içeriksizleşmesi, onun biçimselleşmesini de beraberinde getirmiştir. Aklın biçimselleşmesiyle birlikte, insanlık tarihini belirleyen birtakım önemli kavramlar düşünsel köklerinden kopmuştur. Horkheimer, bu kavramlara örnek olarak adalet, eşitlik, özgürlük, mutluluk ve hoşgörüyü göstermektedir. Aklın biçimselleşmesinin bir sonucu olarak, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında var olduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bu kavramlar, düşünsel zeminini kaybetmiştir. Bu kavramlar, hâlâ birer amaçtır ama onları değerlendirecek ve nesnel gerçekliğe bağlayacak rasyonel bir etmen artık yoktur (Horkheimer, 1998: 69). Dolayısıyla adalet ve özgürlüğün, kendi başlarına,

adaletsizlik ve baskıdan daha iyi olduğu önermesini geçerli kılabilecek veya doğrulayabilecek bir düşünceden söz etmek, olanaklı değildir (Horkheimer, 1998: 69). Bu önermeyi değerlendirebilecek bir akıl ideası "ortalıkta" yoktur. Horkheimer, ortaya çıkan bu durumu bir örnek vererek daha anlaşılır kılmaya çalışır:

> İç Savaş öncesinin tanınmış avukatlarından ve bir keresinde Demokrat Parti'nin bir hizbi tarafından Başkanlığa aday gösterilen Charles O'Conor mecburi hizmetin nimetlerini sayıp döktükten sonra şöyle diyordu: "Zencilerin köleliğinin adaletsiz olduğunu kabul etmiyorum; adildir, akıllıcadır ve yararlıdır. (...) Zencilerin köleliği (...) bir doğa takdiridir. (...) Doğanın bu açık emrine ve sağlam felsefenin gereklerine uyarak, bu kurumun adil, merhametli, yasal ve uygun olduğunu ilan etmeliyiz." O'Conor, doğa, felsefe ve adalet sözcüklerini kullandığı halde, bu kavramlar bütünüyle biçimselleşmiştir ve O'Conor'un olgular ve deneyim saydığı şeylere karşı direnememektedirler (1998: 70).

Akıl öylesine biçimselleşmiştir ki kavramlar her an her şekilde kullanılabilmektedir. Kavramların nasıl ve hangi anlamlarla kullanılacağını belirleyen, keyfiliktir. Keyfiliğin hareket noktası ise deneyimdir. Aklın eleştirel gücü, devre dışı kalmıştır. Akıl, gerçekliğe direnememektedir. Bu dirençsizlik, bir tür insansızlaşma sürecinin işlediğinin göstergesidir. Çünkü Horkheimer'a göre, kavramların içeriklerinden koparılması, insani içeriklerinin de kalmadığı anlamına gelmektedir.[56] Kavramlar biçimselleştikçe, insani içeriklerini kaybetmeye başlamışlardır. Başka bir ifadeyle basit bir *organon*a dönüştürülen düşünce, deneyim karşısında ona boyun eğmekle kalmamış, buna ek olarak insansızlaşmıştır (Horkheimer, 1998: 71, 1998a: 31).

Horkheimer'a göre, pozitivist anlayışın yarattığı bu durum, aklın alçalışının en açık ifadesidir. Bu fikrini felsefenin bunalımıyla ilişkilendiren düşünür, pozitivist tutumun belirleyici güç olmasıyla birlikte, felsefe karşıtı anlayışın ortaya çıktığını ileri sürer (1998: 91). Felsefe karşıtı anlayış, düşünceyi felsefeden uzaklaştırmış; felsefi etkinliği teknik bir işleyişe indirgemiştir (Horkheimer, 1998a: 39). Bu, organizasyon tekniğidir. Felsefe, en geniş anlamda, organize eden bir tekniğin adı olmuştur. Felsefe, bu görevini "yöntem"

56. Kavramların biçimselleştirilmesi, onların tarihsizleştirilmesidir. Bu nedenle kavramlar içeriklerinden arındırıldıkça, aslında insani içeriklerinden koparılmaktadır.

kavramı aracılığıyla yerine getirmektedir. Horkheimer'ın aklın araçsallaşma süreciyle pozitivist anlayışın gelişimi arasındaki ilişkiyi açıklarken kullandığı ikinci kavram ise "yöntem" kavramıdır. Düşünüre göre, aklın deneye bağımlı kılınmasıyla aklın yönteme indirgenmesi arasında sıkı bir bağlantı vardır. Bu bağlantı, aklın sadece verilerin düzenlenmesi ve olasılıkların hesaplanması işiyle uğraşmasından kaynaklanmaktadır. Akla biçilen bu süreç, aklı yöntem kavramına hapseder. Akıl, epistemik etkinlikte yalnızca yöntemsel işleyişle ilgilenmektedir. Yöntem, bilimsel çalışmalarda doğru bilginin üretimi için gereklidir. Akıl, bu gerekliliğin bir uzantısı olarak, amaçlardan koparak, bilginin üretimi bağlamında yöntemsel işleyişe indirgenmiştir. Günümüzde amaçlar üzerine düşünmeme, amaçlardan uzaklaşma ve kopma, her şeyin bir araç gibi algılanması, yönteme indirgenen aklın yaratmış olduğu gerçeklik ve bilincin belirgin bir yansımasıdır. Aklın yönteme indirgenmesi, onun araçsallaşmasını beraberinde getirmiştir. Bu da bir bakıma, düşüncenin yöntemsel bir araca dönüşmesi; başka bir ifadeyle felsefenin yönteme dönüşmesidir. Felsefe, sadece organize etme işiyle ilgilenmektedir. Olguları sınıflandırmakta, verileri düzenlemektedir. Böylelikle felsefe, yeni bilimin gelişmesiyle birlikte, en eski çağlardan beri asıl ilgi alanı olarak görülmüş olan iyi yaşam öğretisinden koparılmış; yöntem arayışına indirgenerek, unutuluşa terk edilmiştir. Felsefe, unutuluşa terk edilmekle düşünsel bir ihmale uğramıştır. Dolayısıyla bu bağlamda aklın araçsallaşması, felsefenin de bir araç olarak yönteme ya da yöntem arayışına dönüşmesi anlamına gelmektedir. Bu dönüşüm, doğa bilimleri çalışmaları ile uygulamalarının belirgin bir güç kazandığı döneme tekabül etmektedir. Felsefe, bu dönemde –dönemin tinine uygun olarak– bilimsel etkinliklerde kullanılabilecek ve doğru bilginin üretimine olanak sağlayacak bir yöntem üzerine düşünce geliştirmeye başlamıştır.

Modern bilimlerin ortaya çıkış aşamasından itibaren en önemli sorunlarından biri, yöntem sorunu olagelmiştir.[57] Doğru bir ölçümün ya da hesaplamanın yapılabilmesi, bilimin işleyişindeki

57. Çağdaş felsefe ve bilimlerde kullanılan farklı yöntemlerin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Bocheński, 2008. Yöntembilgisiyle uğraşanların görüşlerine uygun bir açıklama getirme çabası içinde olan düşünür, yirminci yüzyıldaki felsefi ve bilimsel yönelimleri belirleyen yöntemleri eserde dört ana bölüm altında toplamaktadır: Fenomenolojik yöntem, imbilim yöntemleri, ilksavlı (tümdengelimli) yöntem ve indirgemeli yöntem.

en önemli adımı temsil etmektedir. Bunun nedeni, yeni bilimin, gerçekleştirdiği soyutlama üzerinden, gerçekliği fizik-matematik bir yapıya indirgemesidir (Marcuse, 1989b: 120). Doğa, laboratuvarlarda işlemden geçirildiği sırada ortaya koyduğu görüntüler ve bu görüntülerin hesaplamalarıyla eşdeğer tutulmaktadır (Horkheimer, 1998: 87). Bu yaklaşımda önemli olan tek şey, doğru bir hesaplamanın ya da ölçümün yapılabilmesidir. Bu bağlamda bilimsel etkinliğin amacını oluşturduğu iddia edilen hakikat, hesaplanabilir ya da ölçülebilir bir şeye dönüşmüştür (Marcuse, 1989b: 120). Bu yüzden, bilim insanı için gerekli olan, gerçekliğin formel mantıksal yapısını çözümleyebilecek, ölçümü ya da hesaplamayı doğru yapabilecek doğru bir yöntemin oluşturulmasıdır. Başka bir ifadeyle hakikate ulaşmak, çağdaş bilimlerle birlikte bir yöntem meselesi haline gelmiştir.

Yeni bilim anlayışı, doğru yöntemin bulunmasının sorumluluğunu felsefeye yüklemiştir. Yöntem arayışı, felsefenin temel görevidir. Bu yüzden çağdaş felsefe, kendisini yöntem arayışıyla sınırlamıştır. Yöntem probleminin felsefi açıdan ele alınması, bir bakıma düşüncenin sorgulanması demektir. Bu da akıl ve rasyonalitenin yeniden ele alınması, sorgulanması ve tanımlanması anlamına gelmektedir. Bu sorgulamayı çağdaş felsefe tarihinde gerçek anlamda yapan ilk düşünür, Descartes'tır.[58] Çağdaş felsefenin rasyonalite anlayışı, Descartes felsefesinde şekillenmiştir. Doğa bilimlerinin rasyonalitesini oluşturan prosedürün beslendiği temel yönelim, Descartes'ın ortaya koyduğu akıl ve yöntem arayışından çıkmıştır. Bréhier, düşünürün bu arayışını şu belirlemelerle aktarmaktadır:

> Descartes'a değin insan anlığı evrenin düzenine bağlı olarak konumlanırken, şimdi artık evrenin düzeni insan anlığına bağlı olarak (onun

58. Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde tinin modern çağdaki serüvenini anlatırken, Descartes'tan uzun ve tehlikeli bir yolculuktan sonra varılan bir ada gibi söz etmektedir: "Burada diyebiliriz ki, artık evimizdeyiz ve fırtınalı bir denizde uzun bir yolculuktan sonra bir denizcinin yapması gerektiği gibi, görünen sahili selamlamalıyız; Descartes ile modern çağların kültürü, modern felsefe düşüncesi bugüne bizi getiren uzun ve dolambaçlı bir yolculuktan sonra gerçekten kendini göstermeye başlar" (akt. Bumin, 2003: 9). Ancak modern bilimin karakterini belirleyen özelliklerin felsefi düşüncenin tüm gözeneklerine yayılarak felsefeyi egemenliği altına almış olmasından dolayı, günümüz dünyasında, Hegel'in Descartes felsefesiyle ilgili bu yorumu tersine çevrilmiştir. Hegel'in eve dönüş olarak gördüğü Descartes felsefesi, bu yeni yorumda, evi bırakma, yuvayı başkasına teslim etme sürecinin ilk adımını teşkil etmektedir.

> kavradığı bir konu olarak) tanımlanmaktadır. Descartes'ın gerçekleştirdiği bu devrim her şeyden önce felsefenin kendi içinde düzenlenmesiyle ilgili bir altüst oluştur. (...) insan zekâsının kendi gücüne dayanarak, yöntemli kuşkunun özenle hazırladığı yolda, bir düzeni keşfedebileceği ve giderek doğanın efendisi ve sahibi olabileceği bir felsefi çevrenin oluşturulması anlamına gelir (akt. Bumin, 2003: 48).

Descartes, aklı düzene bağımlı kılmak yerine düzeni akla bağımlı kılmış; her şeyi ait olduğu yere zincirlerle bağlayan bir sistemin yerine hem düşüncede hem de eylemde mimar olarak insanı geçirmiş, böylece modernlik serüvenini başlatan devrimi gerçekleştirmiştir. Bu devrim, yeni bir perspektif üzerinde yükselmiştir. Bu perspektif, yeni bir bilincin doğuşunun işaretidir. Bu bilinç yöntem bilincidir. Dolayısıyla Descartes felsefesinin her şeyden önce yöntem bilinci olduğu, geçerli bir önermedir (Bumin, 2003: 46). Descartes'a göre bu bilinç, doğruyu aramak için kesin ve uygulanması kolay olan kurallar bütününden oluşmaktadır (1999: 18). Bu kurallar, kolay olmalarının yanı sıra zorunlu kurallardır. Bir şey üzerine doğru olanı yöntemsiz aramaktansa hiç aramamayı yeğleyen Descartes'ın yöntemin bir zorunluluk olduğunu düşünme nedeni, yöntemi her bilimsel ya da felsefi çalışmada her kapıyı açabilecek bir anahtar gibi görmesidir. Yöntem, bir tasarının gerçekleştirilebilmesi için düşünülen yolların tümünü belirlemektedir. Başka bir ifadeyle yöntem, tasarlanan amaca götüreceğini sandığımız yolda kabul ettiğimiz kurallar bütünüdür (Timuçin, 1976: 44-45). Bu kurallara uyan kimse, yanlışı doğru diye almayacak, bilebileceği her şey üzerine –boş meselelere kafa yormadan– bilgisini sürekli olarak, adım adım artıracak ve doğru bilgiyi elde edecektir (Descartes, 1999: 18-19).

Descartes'a göre, tüm bilimler için geçerli olması beklenen bu sistematik yöntemin iki temel amacından söz edilebilir: Hiçbir koşulda yanlışı doğrunun yerine koymamak ve her şeyin bilgisine varmaya çalışmak (1999: 19). Düşünür için yöntemin akılla bağlantısı da bu noktada belirmektedir. Bu amaçların gerçekleştirilebilmesi, aklın doğru bir şekilde işletilmesini gerekli kılmaktadır. Descartes, bilimsel etkinliklerde bu amaçlara ulaşabilmek için doğru akıl yürütme tekniklerinin geliştirilmesinin gerekli olduğunu, doğru bir akıl yürütmenin koşullarının sağlanabilmesinin belirgin bir yöntem gerektirdiğini, yönteminse aklın sahip olduğu

yetilerin yapısının ve kullanımının doğru bir biçimde anlaşılmasıyla saptanabileceğini düşünmektedir. Bu doğrultuda, "felsefe yapmaya, doğruyu aramaya başlamadan önce mutlaka yönteme karar vermek gerekir ve aklın izlemesi gereken yöntem tektir" diyen düşünür, *Yöntem Üzerine Konuşma*'da aklı geçerli yargıda bulunma yetisi olarak tanımlamaktadır (1998: 29). İnsanı hayvandan ayıran bu temel yeti, geçerli yargıda bulunabilme özelliğini doğruyla yanlışı ayırabilme gücünden almaktadır. Descartes, bu yetinin doğru bir şekilde kullanılabilmesi için ise *Aklın Yönetimi için Kurallar*'ın hemen başında, incelemelerinin amacını doğru ve geçerli yargılar oluşturmak üzere aklı idare etmek olarak saptamaktadır (1999: 7).

Bu saptama değerlendirildiğinde, Descartes felsefesinde, aklın kendisine yüklenen tek işlevi kullanarak, yani doğru ile yanlışı ayırt ederek, geçerli yargılar üretme işiyle uğraşması gerektiği düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Düşünür tarafından akla dair yapılan bu açılımın –geçmiş dönemlerdekilerle karşılaştırıldığında– aklın işleyiş alanını oldukça daralttığı gözlemlenmektedir. Ortaya çıkan bu durum, gerçekten de yeni bir bilincin göstergesidir. Bu tasarım, aynı zamanda yeni bir dünyanın kurulmaya başladığının habercisidir. Öznel/araçsal akıl, kurulmakta olan yeni dünyada artık mutlak belirleyici konumundadır. Aklın mutlak egemenliğini ilan eden yeni kurguda akıl, artık sadece bilişsel (kognitif) işlevi olan bir yeti haline gelmiştir. Bilişsel işlev, aklın doğru bilgi üretmesi ve yanlıştan kurtulma çabasıdır. Burada, doğruyla yanlışı birbirinden ayırt etme işlemi de normatif bir boyutta gerçekleşmemektedir. Başka bir ifadeyle Descartes'ın aklı, Antik dönem düşünürlerinin yapmaya çalıştığı gibi, doğru yaşamla yanlış yaşam arasındaki farkla ilgilenmemekte; yalnızca doğru önermelerle yanlış önermeler arasında oluşan mantıksal tutarsızlığı açığa çıkarmakla uğraşmaktadır. Örneğin, "Bir artı bir ikiye eşittir" önermesinin doğru olup olmadığına karar vermek, aklın sorumluluk alanında olan bir iştir. Aklın tek işlevi, bu türden önermelerin doğru olup olmadığına karar vermek ve bu incelemelerden geçerli yargılar türetmektir. Bu süreçte aklın izlemesi gereken kurallar da rasyonalite denen şeyi oluşturmaktadır. Rasyonalite, bir tür prosedüre ve aklın koyduğu zorunlu kurallar kümesinin izlencesine dönüşmüştür. İşlevi ise önermeler biçiminde ifade edilen cümleleri yargılamak ve haklarında gerekli hükmü vermektir.

Descartes'ın "akıl" ve "yöntem" anlayışı ile bu anlayış ekseninde şekillenen rasyonalite kavrayışının temel yönelimi, açık ve seçik (apaçık) olanın bilgisine ulaşabilmektir. Bu da düşünürün bilgide kesinliği amaçladığını göstermektedir. Descartesçı bakış açısı, kesinlik ideası ekseninde matematik bilgisine ve matematiksel hakikate ayrı bir yer verir.[59] "Şimdiye değin bilimlerde hakikati aramış olanlar arasında yalnızca matematikçilerin birtakım kesin ve açık hakikatler bulabildiğini" söyleyen Descartes, insan aklının apaçıklığa ve kesinliğe yalnızca matematikle ulaşabileceğine inanmaktadır. Bu çerçevede matematiksel bilgi, bilimler hiyerarşisinin en üst sırasındadır. Bilimin yöntemi de, bu hiyerarşiye uygun olarak matematiğe dayanmaktadır. Yöntem, matematiksel uslamlamanın basamaklarını takip edecektir. Descartes, matematiği bilgi edinmenin tek yöntemi olarak düşünmektedir. Bu yöntem şaşmazdır, güvenilirdir, kuşku götürmezdir. Kesinlik yalnızca ondadır. Onunla doğru bilgiye ulaşılacaktır (Timuçin, 1976: 49). Bu yüzden Descartes'ın bilgi yönteminin özü, matematiksel uslamlamanın özüdür. Matematiksel uslamlama, araştırmanın kendine özgü nesneleri arasında kesin orantılar oluşturarak, bu orantıları ilişki dizileri halinde birbirine eklemleyecektir.[60] Bilgiye

---

59. Matematiksel hakikat ve kesinlik vurgusu, sadece dönemin rasyonalist filozoflarının eserlerinde değil, deneyci filozofların yapıtlarında da hissedilmektedir. Bununla ilgili bkz. Hume, 1967: 69-73. Descartes'tan Kant'a kadar tüm felsefenin öykündüğü bilgi, matematiksel yöntem çerçevesinde oluşturulan kesinliğe sahip bilgidir. Örneğin, Kant'ın metafiziğin bir bilim olup olamayacağını soruştururken belirlediği ölçüt, matematik ve fizik bilimlerin başarı ve açıklarıdır. Düşünüre göre, metafizik, ancak fizik ve matematiğin ortaya koyabildiği bilgilere benzer bir bilgiye sahip olursa bilim olabilir.

60. Descartes'ın bilime şeyler arasındaki ilişki ve oranları araştırma görevi biçen matematiksel yöntemi, tamamıyla doğa bilimlerine yöneliktir. Bunun nedeni, Descartes'ın insan ve toplum bilimleri ile bu bilimlere konu olabilecek öğeler karşısında tamamen kayıtsız oluşudur. Descartes'a göre, başka yüzyılların, tarihlerin ve coğrafyaların insanlarıyla konuşmak, yolculuk etmek gibidir. Ama yolculuk etmeye çok vakit harcamamak gerekir çünkü o zaman insan kendi ülkesine yabancılaşır. Geçmiş yüzyıllarda yapılanlara fazla merak gösterince de insanın kendi yüzyılında olup bitenlerden haberi olmaz, böylelikle insan yeni olan şeyleri kaçırır (Descartes, 1998: 33-37). Günü yakalamak, geçmişe yolculuk etmekten daha yararlıdır. Onun bu kayıtsızlığının arkasında yatan şey, büyük olasılıkla, Descartes'a göre tarihsel-toplumsal dünyanın, başka insanlara, başka halklara, başka yüzyıllara ait bir dünya olarak, matematiksel bir bilime konu olamayacağı düşüncesidir. Çünkü insan, bu alanda, doğuştan ve açık ve seçik bilginin kaynağı olan aklın ideleriyle değil, deneysel olanın, algının ve gözlemin ideleriyle işe başlamaktadır (Dinçer, 2003: 45). Algı ideleriyle ortaya çıkan bilgi ise karanlıktır, dolaylıdır, açık ve seçik değildir. Bu nedenle Descartes için her tarih bilgisi kuşku götürmektedir, çok gerekli de değildir.

yönelmek, bu bağlamda nesnelerin kendilerine yönelmek değil; nesneler arası ölçülebilir ilişkilere yönelmektir (Timuçin, 1976: 48).

Bu ilişkileri ölçecek olan, matematiksel uslamlamayı içselleştirmiş hesaplayıcı akıldır. Hesaplayıcı akıl, insanın kendisini tüm ölçekler içinde tek yetkili ölçek olarak bulmasını olanaklı kılan akıldır. Bu olanak, modern öznenin var olan her şeyi kendi çıkarları doğrultusunda hesaplayabilmesini ya da ölçebilmesini sağlamıştır. Ölçüm yapan öznenin aleti, matematiktir. Modern özne, matematiksel ilkelere göre işleyen hesaplayıcı aklın prensiplerine uygun olarak eylemektedir. Modern çağın insanı, bu prensiplere göre eyledikçe, matematiksel kurallara/formüllere göre belirlenmiş bir egemenliğin altına girmiştir. Bu egemenlik, araçsal aklın egemenliğidir. Aklın bu egemenliğinden söz etmek, şu soruların sorulmasını zorunlu kılmaktadır:

> Toplum aklı ve kendi aklını nasıl iktidarla yükler? Kendi rasyonelliğini nasıl kurar? Akıl adına insanların şeyler üzerindeki iktidarını nasıl oluşturur? (...) Sonuçta aklın tahakkümü burjuvazinin tahakkümü kadar genel değil midir? (Foucault, 2005: 305-306)

Horkheimer, Foucault'nun araçsal akılla ilişkilendirilebilecek bu sorularının içinde yatan olumsuz yargıyı paylaşmaktadır. Yönteme indirgenerek araçsallaşan akıl, iktidarla yüklenmiştir. Bu iktidar, araçlarla işlemekte, kendisini sürekli olarak yeniden üretmektedir. Bu bağlamda akıl, kendi rasyonelliğini kurmaktadır. Bu rasyonellik, yaşamın her alanına günden güne yayılan tahakküm ilişkilerini yaratmaktadır. Araçsal akıl, insanların başkaları ve doğa üzerinde tahakküm kurmalarını sağlayan araçları üreten akıldır. Bu durumun sorumlusu elbette tek başına Descartes değildir. Ancak modern öznenin kurulma çabasıyla başlayan süreç içinde, aklın nesnel içeriklerinden koparılarak, saf bilgi –yani "doğru yargı"– üretmekle yükümlü bir yeti olarak tanımlanması ve aklın öznel çıkarlara göre saptanmış hedeflere götürecek en etkili araçları bulmak için –bir anlamda yöntemi ya da yöntemleri bulmak için– kullanılan nesnel niteliğini kaybetmiş hesaplayıcı bir araç olarak görülmeye başlanmasında, Descartes'ın rolünü yok saymak mümkün değildir. Onun yöntem arzusu, aklın yönteme, dolayısıyla düşüncenin de araca indirgenmesinin zeminini

oluşturmuştur. Bu arzuyu takip eden bilim ve felsefe dünyası, bir süre sonra, araçsal aklı modern yaşamın iksiri haline getirmiştir. Bu iksir, toplumsal yaşamın tüm alanlarına yayılmış; toplumsal yaşamda karşılaşılan tüm hastalıkların ilacı sayılmıştır.

Sonuç olarak, modern bilimler ve felsefenin araçsal akıl aracılığıyla yaşamın kendisini –tüm alanları kuşatarak– artan bir biçimde rasyonelleştirmesi, ölçülebilir/hesaplanabilir kılması, tüm varlık alanlarını matematiksel denklem ve istatistiksel analizlere göre planlaması, özgürlüğü gitgide azaltmaktadır. Özgürlüğün azalması, araçsal aklın egemenliğinin pekişmesiyle hızlanmaktadır. Bugün yeryüzünde önceden hiç olmadığı kadar büyük bir güç ortaya çıkmış ve bu güç tüm yerküreyi kapsamıştır. Bilimsel ve teknik düşünce, modern yaşamın tüm alanlarında –ticaret, endüstri, eğitim, siyaset, askeriye– hüküm sürmektedir. Bilim ve tekniğin özü olan yöntemsel akıl, her alana sirayet etmiştir. Modern zihinler de, bu duruma paralel olarak, giderek daha hesaplayıcı yetilere dönüşmüştür. Horkheimer'a göre, burjuvazinin gelişim sürecinde kurumsallaşması kaçınılmaz bir zorunluluk olan Descartesçı yöntemsel mekanizasyon, günümüz koşullarında da zihinlerin başlıca özelliği haline gelmiştir. Akıl araçsallaşmıştır. Araçsal akıl, yönteme indirgenerek amaçlara karşı körleşmiş; hesaplayıcılık ilkesi dışında başka hiçbir ilkeye hizmet etmez olmuş; fetiş haline gelmiştir (Horkheimer, 1998: 69).

Nesnel Akıl, Sophia *ve Eleştiri*

Doğabiliminin idealine, yani dünyayı bir aritmetik problemine dönüştürme ve onun her tek bölümünü bir matematik formülü içeriğinde sabitleştirme yönelimine denk düşen ve kapitalist toplumun pratik yaşamında para ekonomisiyle birlikte yol alan,[61] zaman zaman verimliliğin yükselişi zaman zaman da teknik ilerleme ve toplumsal istikrar biçimlerine bürünen "hesaplayıcı araçsal aklın" eleştirisi, Horkheimer tarafından nesnel akıl kavramıyla yapılmaya çalışılmıştır. Horkheimer, aklın araçsal olarak ortaya

61. Para açısından modernite incelemesi ve rasyonalite-para ekonomisi ilişkisi için bkz. Simmel, 2004. Georg Simmel, bu eserinde, para ekonomisiyle her türlü sosyal fenomeni ilişkilendirmeyi amaçlamaktadır. Bunu yaparken de paranın insanın kişiliği, iradesi, özgürlüğü ve insan varoluşunun diğer alanlarıyla kurduğu ilişkileri irdelemektedir. Bu inceleme, bir anlamda, para ekonomisiyle insan bilinci arasındaki ilişkilerin analizidir; başka bir ifadeyle bu analiz, para ile akıl arasında kurulan ilişkinin analizi olarak okunabilir.

konmayan daha yüksek bir kavranış düzeyinin, bir zamanlar aklın tarihi içinde geçerli olduğunu söylemektedir. Düşünür, modern zamanlarda geçerliliğini yitirmiş olan ve çoktandır unutulmuşluğa terk edildiğinden, pek de sık karşılaşmadığımız aklın bu düzeyine "nesnel/tözel akıl" adını verir.[62]

Araçlara değil, amaçlara ağırlık veren nesnel/tözel akıl, nesnel anlamda "iyi" yaşamı gerçekleştirmeyi arzulayan akıldır. Bu tanım çerçevesinde, eleştirel teoriye göre, Eski Yunan'ın daha sonra skolastik düşünce ve Alman idealizmi gibi felsefe akımları tarafından da benimsenen akıl anlayışında "akıl" nesnel bir yapıya sahiptir. Bu felsefi sistemler, nesnel bir akıl teorisi üzerine inşa edilmiştir. Başka bir ifadeyle bu sistemlere göre, akıl, gerçeklikte içkin olarak vardır. Nesnel akıl teorisi, aklın gerçeklikte içkin olarak saklı olduğu düşüncesine dayanmaktadır (Horkheimer, 1998: 56). O halde, gerçeklikte içkin olan bu akıl keşfedilmelidir. Bu keşfin en önemli ayağı, gerçeklikte olmakta olana bakmaktır. Akıl gerçeklikte olmakta olana bakılarak araştırıldığında, gerçekliğe dair daha derin bir anlamaya ve bilmeye, buna paralel olarak da "daha iyi" istemine ulaşılabilir. "Çünkü gerçekliğe her yönelişte, aklın öngörüsüne uygun bir biçimde hareket edildiğinde, olmakta olandan daha fazlasının, daha iyisinin yapılabileceği ortaya çıkar" (Çiğdem, 2004: 60). Nesnel akıl, her zaman ve koşulda kendi üzerine sağlam bir düşünüm gerçekleştirebildiğinden, hizmet ettiği şeyin arkasında bulunan gücü görebilme olanağına sahiptir. Dolayısıyla gerçekliğin herhangi bir parçası, çok daha tercih edilebilir bir duruma ulaşmak için, akıl tarafından yargılanabilir (Çiğdem, 2004: 61). Nesnel aklın bu yargıçlığı, kendisini bütün nesne ve oluşlarda tanımasını olanaklı kılmakta; kendi mantığına göre gerçekliği üretebilmesini ve ürettiğini özerk yapısından dolayı eleştirebilmesini sağlamaktadır.

Olmakta olanı yargılayabilmesi ve daha iyisinin yapılabileceğini ortaya çıkarması, başka bir deyişle "iyi" yaşamı arzulaması, nesnel akıl kavramının eleştirel özerk yapısının yanı sıra normatif bir kavram olduğunu da ele vermektedir. Nesnel akıl teorisi –iddia edildiği gibi– aklın gerçeklikte içkin olduğu düşüncesinden

---

62. Horkheimer tarafından öznel ve nesnel akıl arasında yapılan bu ayrım, bir ölçüde, Max Weber okulundaki işlevsel ve tözsel rasyonellikler arasındaki farkı andırmaktadır. Horkheimer'ın Weber eleştirisi için bkz. Horkheimer, 1998: 57. sayfadaki dipnot.

hareket etmekteyse ve aklın böylesi bir teorik zemininde akıl kavramı normatif bir kavram olarak açımlanmaktaysa, nesnel akıl teorisiyle işleyen eleştirel teoriye göre, "olması gereken"in insan zihnindeki tahayyülden daha öte bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle "olması gereken", gerçekliğin kendisine içkin bir şey olarak, nesnel anlamda rasyonel bir yaşam biçimi önermektedir (Keskin, 2006: 89). Bu rasyonel yaşam, iyinin olanağının yaşamı, yani "iyi" yaşamdır.

Nesnel akıl teorisinde, iyi yaşamı arzuladığı varsayılan nesnel akla ek olarak, öznel bir yetiden de söz edilmektedir. Bu yeti de bir tür akıl olarak kavramsallaştırılmaktadır. Bu yaklaşımda, insanların, iyi yaşamı önerdiği öne sürülen tözel akla karşılık düşen ve dünyanın nesnel yapısını algılamayı, ona gerektiği gibi cevap vermeyi –yani iyi yaşamı öznel anlamda gerçekleştirmeyi– sağlayan bir yetiye, nesnel aklın türevi olarak sunulabilecek öznel bir yetiye sahip olduğu düşünülmektedir (Keskin, 2006: 89-90). Özellikle Eski Yunan felsefe geleneğinde karşımıza çıkan bu kavramsallaştırmada, insanların bu öznel yetileriyle, yani öznel akıllarıyla "iyi yaşamı gerçekleştirmek üzere hangi erek ya da amaçların peşinden gitmeye değer olduğunu belirlemelerini sağlayacak bir güce sahip olduklarına" inanılmıştır (Keskin, 2006: 90). Nesnel/tözel aklın kapsama alanında yer alan öznel akıl, görüldüğü üzere nesnel akıl teorisinde tözel bir niteliğe sahiptir. Tözel niteliğe sahip öznel akıl, modernitenin öznel aklı gibi biçimsel değildir. Başka bir deyişle Eski Yunan'da da öznel akıl vardır ancak bu aklın da tözel/nesnel olduğuna inanılmaktadır. Öznel akıl nesnel akıldan pay aldığı ölçüde, "iyi" yaşam ideali gerçekleştirilebilir bir ideal olmaktadır. Horkheimer, Sokrates'in aklını bu anlayışa örnek olarak göstermektedir. Sokrates'in aklı, hem öznel hem de nesnel/tözel aklı temsil etmektedir. Daha doğrusu Sokrates'in öznel aklı, evrensel aklın kendisini açmış halidir. Çünkü Sokrates'le birlikte, akıl kavramı –amaçlarla araçlar arasındaki ilişkinin düzenlenmesinin ötesinde– amaçları anlamak hatta *belirlemek* için kullanılan nesnel bir yeti olarak görülmeye başlamıştır (Horkheimer, 1998: 60). Horkheimer, Sofistler tarafından kullanılan aklı eleştirirken sahiplendiği temel karakter olan Sokrates için şunları söyler:

> (...) topluluğunun ve ülkesinin en kutsal, en köklü düşüncelerini *daimon*'un eleştirisinden; ya da Platon'un dediği gibi, diyalektik düşün-

> cenin eleştirisinden geçirdiği için öldü. Bunu yaparken, hem ideolojik tutuculuğa hem de ilericilik maskesi ardında gizlenen ama gerçekte kişisel ve mesleki çıkarlara bağımlı olan göreciliğe karşı savaşıyordu. Başka bir deyişle, öteki Sofistler tarafından öne sürülen öznel, *biçimsel* akla karşı savaşıyordu. Yunan'ın kutsal geleneğini, Atina'nın hayat tarzını sarsmış ve böylece çok farklı bireysel ve toplumsal hayat biçimlerine zemin hazırlamıştı. Evrensel kavrayış anlamında aklın, inançları belirlemesi, insanla insan ve doğayla insan arasındaki ilişkileri düzenlemesi gerektiğini düşünüyordu (1998: 60, vurgu bana ait).

Horkheimer'ın nesnel akıl teorisini türettiği Sokrates aklının evrensel kavrayışı, varlık alanlarındaki ilişkileri belirli bir sistematik içinde düzenleyebilen bir yeti olarak görülmektedir. Bu yeti, aynı zamanda Eski Yunan düşüncesinin "bilgelik" (*sophia*) adını verdiği erdemi mümkün kılan yetidir. Horkheimer'a göre, Eski Yunan'a özgü bu görüş,

> (...) aklı yalnız bireyin zihninde değil, nesnel dünyada da, yani insanlar arası ve sınıflar arası ilişkilerde, toplumsal kurumlarda, doğada ve doğanın görünüşlerinde de var olan bir kuvvet olarak görüyordu. Platon'un ve Aristoteles'in felsefeleri, skolastik düşünce ve Alman idealizmi gibi büyük felsefi sistemler, nesnel bir akıl teorisi üzerine kurulmuştu. Bu görüş, insan ve amaçları da içinde olmak üzere bütün varlıkları kapsayan bir sistem ya da bir hiyerarşi oluşturmayı amaçlıyordu. Bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlükle arasındaki uyumdu. Bireysel düşünce ve davranışların ölçütü, sadece insan ve amaçları değil, bu bütünün nesnel yapısı olacaktı. Bu akıl kavramı, öznel aklı dışarıda bırakmıyor, ama onu evrensel bir rasyonelliğin kısmi, sınırlı bir ifadesi olarak görüyordu. Her şeyin ölçütü, bu evrensel rasyonellikten çıkarılmalıydı. Ağırlık araçlarda değil, amaçlardaydı. Bu düşünce geleneğinin başlıca amacı, felsefeye göre "akla uygun" olanın nesnel yapısını, öz çıkar ve varlığı koruma amaçları da içinde olmak üzere insan varoluşuyla uzlaştırmaktı (1998: 56).

Bu uzlaşı talebi, nesnel akıl teriminin ikili karakterine dikkat çekmektedir: Bu terim, bir yandan aklın gerçekliğin içinde var olan yapısına işaret etmekte beri yandan da her özgül durumda bu bütünsel yapının tüm olanaklarını göz önünde tutarak, kişinin teorik ya da pratik düzeyde belirli bir eylemlilik içinde bulunması gerektiğini söylemektedir (Horkheimer, 1998: 61). Terimin açılımında beliren ikinci vurgu, ilkine doğrudan bağımlıdır. Başka bir ifadeyle kişinin, nesnel akıl tarafından –aklın gerçeklikte işaret

ettiği yapıya göre kendisini konumlandırarak– teorik ya da pratik düzeyde belirli bir davranışta bulunmaya çağrılması, aklın gerçekliğin yapısında bulunan bir ilke olduğu düşüncesiyle bağlantılıdır. Aklın gerçekliğin yapısında bulunan bir ilke olduğunu öne süren nesnel akıl teorisi, bu vurgusuyla bilgelik erdemini mümkün kılmakta; kişinin "iyi" yaşam olanağı üzerine düşünebilmesi ve bu düşüncesinin uzantısı olarak kendini gerçekleştirebilmesi için zemin oluşturmaktadır.

Horkheimer'a göre, aklın gerçekliğin kendisinde bulunan bir ilke olduğu düşüncesi, Batı felsefesinin tarihsel gelişimi içinde geçerliliğini kaybetmiştir. Artık bu fikir yerine savunulan görüş, aklın sadece insan zihnindeki öznel bir yeti olduğu doktrinidir. Nesnel akıl teorisiyle bu yeni doktrin arasında çok temel bir farklılık vardır. İkinci doktrine göre, ancak öznede gerçek anlamda akıl bulunabilir. Bir kurumun ya da bir başka gerçekliğin akla uygun olduğunu söylediğimizde, anlatmak istediğimiz, insanların çoğu zaman onu akla uygun olarak düzenlediği ve kendi mantıksal, hesaplayıcı yetilerini ona uygulamış olduğudur (Horkheimer, 1998: 56). Bu bakış açısında, tözel niteliğini kaybetmiş olan öznel akıl, bütünüyle olasılıkları hesaplama ve böylece belli bir amaca uygun gerekli araçları bulma yeteneği olarak görülmektedir.

İki akıl formu arasındaki ilişki her zaman karşıtlık biçiminde gerçekleşmemiş olsa da tarih, öznel aklın nesnel aklı tahakküm altında tuttuğunu, alan ve değerini sınırladığını, en sonunda bütünüyle ondan ayrılarak tek başına egemenliğini ilan ettiğini göstermektedir (Çiğdem, 2004: 60). Akıl, bu yeni formunda, sadece keyfi ve öznel çıkarlara göre saptanmış hedeflere götürecek en etkili araçları bulmak için kullanılmaktadır. Kısacası tözel niteliğini bütünüyle kaybetmiş, formel ve salt araçsal bir hale gelmiştir (Keskin, 2006: 90). Yine Horkheimer'a göre:

> Aklın bugünkü bunalımının temelinde, düşüncenin belli bir noktadan sonra böyle bir nesnelliği ya hiç kavrayamaması ya da bir sanrı olarak reddetmesi yatmaktadır. Bu süreç giderek bütün rasyonel kavramlara yayılmış, sonunda hiçbir gerçeklik kendi başına akla uygun olarak görülemez olmuştur; içerikleri boşalan bütün temel kavramlar biçimsel kabuklara dönüşmüştür. Akıl öznelleşirken biçimselleşmektedir de (1998: 58).

Akıl, bu bunalımında, nesnelliği hiçbir biçimde kavrayamamış ya da onu bir sanrı olarak görmüş; sonuçta da rasyonel amaçlardan örülü iyi yaşam anlayışıyla aklın bağı kopmuştur. Bu kopma, aklın insan yaşamına ancak sınırlı bir biçimde rehberlik edebileceğine işaret etmektedir. Bu sınır, hesaplayıcı bir rasyonalitenin ötesinde akla hiçbir söz hakkı tanınmadığını göstermek için çizilmiştir. Akla, "susması gerektiği yerde susması, haddinden fazla ortalıkta dolaşmaması" öğütlenmektedir. Evrensel akıl, artık geçerli değildir. Akılla ilgili geçerli olan tek evrensel ölçüt, onun biçimselliğidir. Akıl, bu yeni formunda, gerçekliğin yapısında bir ilke olarak yaşamı örgütlemekten vazgeçmiş; yönteme ya da yöntem arayışına dönüşerek araçsallaşmıştır. Aklın yönteme dönüşerek araçsallaşması, aynı zamanda onun biçimselleşmesidir. Öznelci anlayış, birtakım temel biçimsel görevler dışında akla hiçbir işleyiş alanı bırakmamaktadır: Araçsal akıl, sadece felsefi ya da bilimsel çıkarsamalarda ve daha genel olarak da düşünmede mantıksal tutarlılığı sağlayacak kuralları bulmalı, keyfi olarak seçilmiş amaçlara götürecek araçların seçimini gerçekleştirmelidir (Keskin, 2006: 91).

Araçsal akla dair yapılan bu belirlemeler, aklın nesnel yapısının zamanla yok olduğunu göstermektedir. Bu da terimin kullanım alanının tarih içinde gitgide daraltıldığı anlamına gelmektedir. Bu sınırlandırma teşebbüsüyle modern dönemin bilgi anlayışı arasında önemli bir benzerlik olduğu ileri sürülebilir. Hatta akıl kavramının içeriğinden koparılarak sınırlandırılma sürecine tabi tutulmasının, modern felsefedeki bilgi anlayışına karşılık geldiği bile iddia edilebilir. Bu iddia, modern felsefenin kurucusu olarak görülen Descartes'ın bilgelik anlayışına bakılarak gerekçelendirilebilir. Descartes, insan bilgisini bilimlerin toplamından ibaret görmekte ve tek tek her bilimi kendisi için değil, nihai amaç olan evrensel bilgeliğe (*sapientia*) yaptığı katkı çerçevesinde değerlendirmektedir (1999: 7-8). Böylece Eski Yunan'ın *sophia* kavramını bilimsel bilgi birikimine indirgeyen Descartes, insanı hakikate götüren yoldan saptıran şeyin ise evrensel bilgeliğin, yani tüm bilimlerin bilgisinin ürünü olan bilgeliğin, başka bir ifadeyle insanlığın bu genel amacının farkında olmamak olduğunu belirtmektedir (1999: 8, Keskin, 2006: 93). Yine düşünüre göre, bizi bu yüce amaçtan saptıran, aşağılık ya da içi boş kazançlar peşinden gitmek değil; çok daha incelikli tutumlar ve bu tutumlar eksenin-

de beliren, saygı ve övgüye değer görünen amaçlardır. Bu noktada, Descartes'ın verdiği örnek çok anlamlıdır. Söz konusu örnekte dile getirilen, "iyi yaşamak bakımından ya da hakikatin seyrinden alınan zevk[63] bakımından bize yararlı olan ve hiçbir acının bulandırmadığı iyi yaşanmış bir ömür"dür (1999: 8). Descartes'ın burada gönderme yaptığı ve insanı yoldan çıkardığını düşündüğü amaç, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in X. Kitabı'nda gerçek mutluluk (*eudaimonia*) için verdiği tanımdır.[64] Descartes'a göre, böylesi saygıya ve övgüye değer bir "iyi" yaşam amacı, bizi yolumuzdan saptırmaktadır. Başka bir ifadeyle söylersek, "Antik Yunan düşüncesinde merkezi bir yer tutan bilgi/bilgelik (*sophia*) ve hakikat ile iyi yaşam ya da iyi arasındaki ilişki Descartes için artık geçerlilik" taşımamaktadır (Keskin, 2006: 94). Tam da aynı nedenden dolayı çağdaş felsefede hakikate ulaşmak, tamamıyla bir yöntem meselesidir. Akıl, çağdaş düşünce geleneğinde, bu eksende de yönteme ya da yöntem arayışına indirgenmiştir.

Sophia'nın *episteme*'ye, aklın da bilimsel rasyonaliteye ya da yönteme indirgenmesi sonucunda, her şeyin hesaplanabilir olduğu bir dünya ortaya çıkmıştır. Aydınlanma'dan bu yana Batı kültürünün temel karakteristiği olan –düşünce ve eylemde– her şeyi akıl ölçütüne göre belirleme çabası, aklın araçsallaşmasıyla birlikte tüm ilişkilerin araçsallaştığı, amaçların sorgulanmadığı bir yaşam doğurmuştur. Bilimsel rasyonalite, bilime özgü bir karakter olmaktan çıkmış; zamanla yaşamın tüm alanları üzerinde –devletlerin örgütlenme biçimlerinden örgüt içi hiyerarşik yapılara (bürokrasi), aile içi özel ilişkilerden eğitime kadar her alanda– etkili olmuştur. Toplumsal ve gündelik yaşam pratiklerinin bilimin araçsal mantığına göre örgütlenmesi, Max Weber'in Nietzsche'den esinlenerek kullandığı o ünlü ifadesiyle söyleyecek olursak, büyüsünü yitirmiş bir dünya imgesinin yaratılmasına hizmet etmiştir. Büyüsünü yitiren dünya, her türlü değer ve ideden arındırılmış bir dünyadır. Bu dünya, bizim ahlaksal, kültürel veya politik değer ve idelerimizi, olgulardan çok istek ve arzularımızı yansıtan anlamlandırılmış bir *kosmos* değil, araçsal aklın altında çıplaklaşmış bir *olgular yığınıdır* artık (Özlem, 2001: 68). Descartes'la başlatılan Batı akılcılığı, daha önceleri nesnel akıl tarafından örgütlenen dünyayı eski anlam düzeneğinden kopararak; her şeyin hesapla-

63. Haz.
64. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, 2002: 1176b ve sonrası.

nılabilir kılındığı, egemenlik ve güç ilişkilerince belirlenen yeni bir anlam kümesi yaratmıştır. Dünya, bu yeni anlam kümesinde eski büyüsünden tamamıyla arındırılmıştır. Eleştirel teoriye göre, bu koşullarda yapılması gereken, modern zamanlarda unutuluşa terk edilen nesnel akıl teorisi üzerine yeniden düşünmek,[65] yani bir anlamda dünyayı yeniden büyülemenin yollarını aramak; bu çerçevede de kötülüğe hizmet eden geleneksel kuram ve onun aklını sorgulamaktır. Bu soruşturmada önemli olan, eleştirel aklı devreye sokarak modern bilim ve bilimsel rasyonalitenin eleştirisini yapmaktır. Bu eleştiri, günümüzde gerçekleştirilen bilimsel etkinlikleri ve bu etkinliklerde kullanılan hesaplayıcı rasyonalitenin sorgulanmayan amaçlarını bilince çıkarmalı; bunun bir uzantısı olarak da bilim ve aklı yeniden iyi yaşam öğretisiyle buluşturmayı gözetmelidir. Çünkü iyi yaşam öğretisi, bilim ve aklın içine düştükleri bunalımdan çıkabilmesi için benimsenmesi gereken amaçlarla ilgili yeni açılımlar sunabilir bize.

65. Bunun nasıl yapılacağına ya da nasıl yapılması gerektiğine ilişkin olarak, eleştirel teorisyenlerce herhangi bir açılım yapılmamıştır. Başka bir ifadeyle tözel/nesnel akıl kavramı, muğlak bir kavram olarak kalmıştır. Kavramın nasıl tanımlanması gerektiği ya da nasıl gerçekleştirilebileceği sorusu, ucu açık bir soru olarak durmaktadır. Eğer Antik Dönem felsefesindeki öznel aklın tözel bir karaktere sahip olduğu önermesini kabul edersek, öznel akıl incelemesi, bu konuyla ilgili muğlak kısımların bir bölümünü aydınlatabilir. Adorno da 1945 yılında, Horkheimer'la birlikte *Aydınlanma'nın Diyalektiği* metni üzerine çalışırlarken Leo Löwenthal'e yazmış olduğu mektupta, bu konuyla ilgili olarak, "öznel aklın eleştirisinin ancak diyalektik bir temelde kalınarak yapılabileceği, yani kendi gelişim sürecindeki çelişkiler gösterilerek ve kendi belirli olumsuzlaması ile onu aşarak yapılabileceğini" söylemektedir (Wiggershaus, 1995: 332). Bu da bize nesnel akılla ilgili soruşturmanın nasıl yapılabileceğine dair ufak da olsa bir ipucu vermektedir: Antik Dönem felsefesindeki öznel akıl ile modern felsefe geleneğindeki öznel aklın diyalektik bir zeminde derinlikli bir karşılaştırmasını sunmak. Böyle bir araştırma bu tezin sınırlarını aştığından, bu tartışmaya burada girilmeyecektir. Ancak belirtilmesi gerekir ki eleştirel teorinin derinleştirilmesi açısından, bu tartışmayı yapmamak da önemli bir eksiklik olarak kalacaktır.

Sonuç

Doğuşundan bugüne, kapitalist sistem kendi varoluş dinamiklerini sürekli yeniden üretmiş ve bu yolla kendisini dönüştürebilmiştir. Bu dönüşümlerle birlikte kapitalizm, sadece rakiplerinin değil, tarihin de markajından kurtulmuş, kendisini doğallaştırmıştır. Kapitalizmin kendisini doğallaştırmasından kastedilen, sistemin kendisini kaçınılmaz ve ebedi bir sistem gibi gösterebilmesidir. Böylelikle doğalcı söylem, kapitalizmi var eden temel söylemlerden biri olagelmiştir. Doğalcı söylemin egemen söylem olmasına bağlı olarak çağımızda, özellikle yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren, şeylerin olduklarından başka türlü olabilecekleri inancı gittikçe zayıflamıştır. Bu inancın zayıflaması, tüm muhalif kesimleri, toplumsal dinamikleri ve düşünsel çevreleri etkilemiştir. Söz konusu olumsuz etkiyi uzaklarda aramak yersizdir. Son dönemlerde, başka bir dünyanın mümkün olduğu inancına yaslanamayan bir siyasal eylemin nasıl mecalsiz kaldığı açıkça görülmekteyse, başka bir yaşamdan ya da "iyi yaşam"dan söz etmenin mümkün olduğu inancına yaslanamayan bir felsefi söylemin de aynı şekilde aciz kaldığı açıkça görülmektedir. Bu aşamada kritik olan sözcükler, "dünya" ya da "yaşam" sözcükleri değildir. Önemli olan, "başka" sözcüğüdür. "Başka" sözcüğü anlamını yitirmiş, değerini kaybetmiştir.

Bu çalışmada yapılmaya çalışılan da "başka" sözcüğünün bilim dünyasıyla hangi düzlemlerde ilişkilendirilebileceğini ortaya çıkarma çabasından başka bir şey değildir. Bu çerçevede, her şeyin serbest piyasa ekonomisine eklemlendirilmesiyle anlam ve değerini yitirdiği günümüzde, bilimsel pratiklerde yaşanmakta olan sorunlara felsefi açıdan ne tür müdahale olanakları önerilebileceği sorusu ele alınmıştır. İnsan ve toplum bilimleri bağlamında

yanıtlanmaya çalışılan bu sorunun kökeninde, doğalcı söylemin bu türden bilimlere egemen olması yatmaktadır. Bu durum, tıpkı diğer etkinlikler gibi bilimsel etkinliklerin de kapitalizmin temel söylemlerinden birine bağımlı bir şekilde yürütüldüğünü, buna paralel olarak sistemin yeni taktik ve stratejilerinin üretilmesinde önemli rolü olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle, bir üretim gücü ve aracı olarak bilim, kapitalist toplumun ihtiyacı olan dinamiklerin yeniden üretilmesine destek vermektedir. Bu desteğin en belirgin ifadesi, *theoria* ve uygulama arasındaki ilişkide açığa çıkmaktadır. Günümüzde, akademik çevrelerde ve düşünce dünyasında, uygulamalı bilimler teorik etkinlikler karşısında daha üst bir yerde konumlandırılmaktadır. Bunun nedeni, bilimsel çalışmaların büyük bir bölümünün serbest piyasa ekonomisinin talepleri ekseninde gerçekleştirilmesi, başka bir deyişle pragmatik kaygılarla yapılmaya başlanmasıdır. Bu bağlamda, bilim ve düşünce dünyasındaki temel problem, *theoria*nın uygulamaya feda edilmesi şeklinde tanımlanabilir. Bu feda etme, kuramın varlığını yadsıyan bir feda etme değildir. Ortaya çıkan bu yeni durumda kuramın etkisi ve yapısı uygulama tarafından sınırlanmakta; kuramın bilimsel etkinlikteki rolü küçümsenerek, tamamıyla uygulamaya bağımlı kılınmaya çalışılmaktadır. Kuramın önem derecesi ve sınırları, uygulama tarafından belirlenmekte ve çizilmektedir. Teoriyi yavaş yavaş terk eden bilim, yalnızca "pratik" sonuçlar elde etme amacını taşıyan pragmatik bir aygıta dönüşmeye başlamıştır. Bilimsel etkinliği örgütleyen, pratik amaçlardır artık. Burada, "pratik" terimi de çok dar bir anlamda, "yarar" kategorisi bağlamında kullanılmaktadır. Kısaca bilim, uygulamanın mantığına indirgenmiştir. Herbert Marcuse'un da vurguladığı gibi,

> (...) teorik uygulamacılık, pratik uygulamacılığa dönüşmüştür. Doğaya her zamankinden daha etken biçimde egemen olmaya yönelen bilimsel metot, böylelikle doğaya egemen olma yoluyla, insanın insana her zamankinden daha etken biçimde tahakkümüne yarayan araçlar sağladığı gibi, (...) kavramlar da ortaya koymuştur. Kuramsal ve tarafsız kalan teorik mantık, pratik mantığın hizmetine girmiştir (1968: 211-212).

Kuramsal mantığın pratik mantığın hizmetine girmesi, doğalcı söylemin zamanla bilimsel pratiklerde hegemonik bir güç ol-

masının sonucudur. Doğalcı söylemin insan ve toplum bilimleri alanında belirleyici olması, doğalcılık teriminin birbiriyle ilişkili ve aynı zamanda birbirini besleyen üç farklı anlamının bu faaliyetlerde geçerli olduğuna işaret etmektedir. Bu üç anlam, sırasıyla şöyledir: Farklı nesne türlerini ayırmayarak mevcut tüm olguları aynı tür olgular, *doğal* olgular olarak ele alan anlam; mevcut olaylara veya olgulara tözsel/değişmez bir nitelik atfeden anlam; düşünce ve varlık, özne ve nesne, olgu ve değer ikiliklerini mutlak olarak ayrılmış *doğal* ikilikler olarak kabul eden anlam. Doğalcılık teriminin bu anlamları aracılığıyla kendisini açtığı bilim anlayışı, pozitivist bilim anlayışıdır. Pozitivist bilim anlayışı, kendisine doğa bilimlerinin pratiklerini örnek almaktadır. Bu pratiklerde kuram, salt empirik açıdan test edilebilir, birtakım genellemeleri içeren sistemli ifadeler bütünü olarak tanımlanmaktadır. Sistematik olarak inşa edilen bu bütünlük; varsayımlar, kuramlar ve modeller bütünüdür. İnsan ve toplum bilimleri de doğa bilimlerinin bu yöntem ve sistematiğini farklı araçlar üzerinden kendi alanlarında uygulama çabası içindedir. Doğa bilimlerinde deney ve gözleme dayanan empirik yöntem sonucunda elde edilen modellerin insan ve toplum bilimlerine uygulanmasıyla Francis Bacon'dan beri geçerli olan "doğaya egemen olma" isteği genelleştirilerek; tarihe, topluma ve insana egemen olma isteğine dönüşmüştür. Çağımızda toplum mühendisliğinden söz edilmesi, bu isteğin bir uzantısıdır. Bilim insanlarının (özellikle toplum bilimcilerin) toplum mühendislerine benzetilmesi, bu nedenle rastlantı değildir. Modele ya da çerçeveye uygun bir dünyanın ya da toplumun yaratılabileceği inancı, oldukça yaygınlaşmıştır. Bu bağlamda, pozitivist bilim anlayışı sadece bilimsel pratiklerin belirleyicisi olmakla kalmamış, bir tutum olarak toplumsal ve gündelik pratiklerin her yanına sinmiştir. Bu durumu günümüz toplumunda insanların dünyayla kurdukları ilişkinin dönüşümü üzerinden açıklamaya çalışan Nurdan Gürbilek'e göre,

> '80 sonrası (...) birçok şey görünmez oldu. Sisin örttüğü insanlardı, ilişkilerdi, nesnelerdi. Sis dağıldığında, her şeyin net birer görüntü haline geldiğini fark ettik. Bakılanla kurulan ilişki aslen bir seyir ilişkisine, sözün kendisi bir vitrine dönüştü. Birçok şeyin gösterildiği için ve göründüğü kadarıyla var olduğu, sergilendiği için ve seyredildiği kadarıyla değer kazandığı bir toplum çıktı ortaya. Epeydir vitrinde yaşıyoruz hepimiz (2007: 28-29).

Günümüzde toplumsal gerçeklik, dünyayla ilişkimizin aslen bir seyretme ilişkisine dönüştüğü bir alanı temsil etmektedir. Toplum, birçok şeyin gösterildiği için ve göründüğü kadarıyla var olduğu, sergilendiği için ve seyredildiği kadarıyla değerlendiği bir laboratuvara dönüşmüştür. Bu dönüşüm, pozitivist yaklaşımın toplumsal gerçekliğin her köşesine nüfuz ettiğinin en açık ifadelerinden biridir. Pozitivist tutum, dünyayı birtakım ahlaksal, kültürel veya politik değer ve ideleri yansıtan anlamlandırılmış bir *kosmos* olmaktan çıkararak, yaşanan hayatların ancak seyredildiği ölçüde değer kazandığı *olgular* vitrinine çevirmiştir. Olgular vitrini, olgular yığınıdır. Dünya, olgular dünyasıdır. Bu dünyada özerk bireye artık yer yoktur çünkü bireyin vitrinde yaşamaktan başka çaresi kalmamıştır. Onun toplumdan kaçıp gideceği hiçbir yer yoktur. Max Horkheimer'ın modern dünyada bireyin silinişinden söz ederken kastettiği şey, tam da budur. Birey, yaşadığı vitrinde kaybolmuştur. Onun seyredilen bir nesneden farkı kalmamıştır. Bu aşamada, modern bilim insanının yazgısıyla burjuva bireyinin yazgısı kesişmektedir. Nasıl ki bilim insanı araştırdığı nesneyi bir olgular yığını olarak görmekte ve bu yüzden nesnesine yabancılaşarak onu yitirmekteyse, toplumdaki herhangi bir insan da çevresindeki insanları, nesneleri ve doğayı bir olgular yığını olarak algılamakta ve sömürmekte; böylelikle de insanlara, nesnelere, doğaya ve kendisine yabancılaşarak kendisini yitirmektedir.

Burjuva bireyinin bu kırılganlığı, pozitivist tutumun toplumun tüm üyeleri tarafından içselleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumu kolaylaştıran unsurların başında da toplumsal alanın bilimsel pratiklerin uygulama alanı olarak tasarlanması gelmektedir. Günümüzde, bu tasarının en önemli araçlarından biri teknolojidir. Uygulamanın mantığının bilimsel pratiklerde belirleyici olması, gündelik yaşamda teknolojinin egemen olmasıyla eşzamanlı gitmektedir. Gündelik hayat, günden güne teknik düşüncenin kontrolü altına girmektedir. Bu da gündelik hayatın kaynağını kendi pratiğinden almayan bir mantık tarafından örgütlenmesi anlamına gelmektedir. Bu mantık, teknolojinin mantığıdır. Gündelik hayatın teknolojik düzenlemeler ve araçlarla yapılandırılmış olması ve bu araçlar dolayımıyla anlam kazanıyor olması, Habermas'ın diliyle konuşacak olursak, yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesidir. Bu bağlamda, deneyim kendi değerini yitirmekte ve kendisine dışsal bir düzenlemenin egemenliği altına

girmektedir (Ahıska, 2002: 116). Deneyimin kendi değerini yitirerek kendisi dışında bir öğe tarafından düzenlenmeye başlanması, kendisiyle bilgi arasında oluşan uçurumun göstergesidir. Her ne kadar yaşadığımız toplumun adı bilgi toplumu olsa da gündelik hayatın teknolojikleşmesiyle birlikte –paradoksal bir biçimde– deneyim ile bilgi arasında derin bir uçurum oluşmuştur. Bu uçurum, kişinin özerkliğinin, başka bir ifadeyle kendi yaşamını belirleyebilmesinin "teknik olarak" olanaksızlığını ortaya koymaktadır. Teknoloji, kişinin kendi kaderini tayin edebilmesini engellerken, aynı zamanda bu özgürlüksüzlüğün rasyonalizasyonunu da sağlamaktadır. Özerkliği elinden alınmış burjuva bireyinin özgürlüksüzlüğü, ne usdışı ne de siyasal bir görüntüye sahiptir. Görünen tek şey, kişinin, yaşamın kolaylık ve rahatlıklarını genişleten teknik düşünceye boyun eğmek zorunda kaldığıdır. Böylelikle teknolojik ussallık, toplumsal alanda tahakkümün meşruiyetini ortadan kaldırarak özgürleştirici bir rol oynamaktan çok, tahakkümün meşruiyetini pekiştiren bir pozisyona savrulmuştur (Marcuse, 1968: 212).

Tekniğin *logos*unun sürdürülebilir köleliğin *logos*u durumuna getirildiği günümüzde, bilimsel pratiklerin toplumsal hayatla ilişkilendirilerek eleştirilmesi gerekli gözükmektedir. Bu eleştiri, bilimsel pratiklerde uygulamanın mantığının egemen konumunun yeniden değerlendirilmesi ile geçerlilik kazanabilir. Bu değerlendirme ise uygulamanın mantığının olumsuzlanmasını beraberinde getirmektedir. Bu olumsuzlama, *theoria*nın ön plana çıkarılmasıyla gerçekleştirilebilir. Bunu yapacak olan da yine teorinin kendisidir. Bu teori, felsefi bir teori olmak durumundadır. Olumsuzlamacı eleştiri, felsefi bir etkinlikten pay alır. Çalışmada bu etkinlik için uygun görülen gelenek, temelleri radikal toplum felsefesiyle atılmış *eleştirel kuram* geleneğidir. Çünkü uygulamanın mantığını olumsuzlayacak olan *theoria*, eleştirel bir *theoria* olmalıdır. Kuramın eleştirel olması, onun negatif bir karaktere sahip olması demektir. Bu karakter, onun dönüştürücü özelliğine işaret eder. Böylelikle eleştirel teori, dönüştürücü ve yaratıcı özelliğinden dolayı, bu aşamada pratiğin kendisi olur. Negatif karaktere sahip bir teori kendisini aşar, pratikle buluşarak mevcut toplumsal ve bilimsel pratikleri eleştirebilir.

Eleştirel teorinin bu olanağı kendi yapısal özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu özellikler çalışmanın 1., 2. ve 3. bölümlerin-

de sırasıyla eleştiri, toplum ve bilim kavram ve alanlarıyla incelenmiştir. Eleştirel teorinin incelediğimiz özellikleri, onun temel karakterini ortaya koymaktadır. Bu karakter doğalcılık karşıtlığı üzerinden şekillenmektedir. Bu karşıtlık "Frankfurt Okulu ve Eleştiri" başlığı altında "ideoloji eleştirisi" bağlamında ele alınmıştır. Eleştirel teori ideoloji eleştirisi yapan bir teoridir. Öyle ki bu teorinin, ideoloji eleştirisinden ayrı düşünülemeyeceği söylenebilir. İdeoloji eleştirisinin temel amacı bilgi eleştirisi yoluyla toplumsal yapının eleştirisini yapabilmektir. Toplumsal yapının eleştirisi ise eleştirel teorinin temel işlevidir. Bu işlevin ana yönelimi toplumdaki mevcut tahakküm ilişkilerini gözler önüne sererek bu ilişkilerin "doğal" olmadığını göstermek ve bu yolla bugünün toplumundan farklı, "başka" bir toplumun kurulabilmesinin olanaklarını açığa çıkarmaktır (Agger, 1998: 4).

Eleştirel teorinin bilgi eleştirisi aracılığıyla kendini gerçekleştirmesi, teorinin epistemolojik bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda ideoloji eleştirisiyle birlikte giden eleştirel teorinin epistemolojik bir karaktere büründüğü söylenebilir. Bu karakter, eleştirel teorinin özgürleşim ekseninde toplumsalın yeniden yapılandırılma sürecinde bilgi teorisi olarak kurulduğunun bir işaretidir. Onun bilgisel bir girişim olması, mevcut toplumsal gerçekliği *sadece* birtakım ahlaki normatif idealler veya ahlaksızlık söylemleri bağlamında değil aynı zamanda epistemolojik bir çerçevede sorguladığını ve epistemolojik sorgulama aracılığıyla değerlendirdiğini göstermektedir. Bu sorgulama ve değerlendirme mevcut gerçekliğin çarpık yapısını, bu yapının yaratmış olduğu çarpık kavramsal dünyayı ve bu kavramsal dünyanın ürettiği önermelerin ve düşünce dizgelerinin yanlışlığını ifşa etme amacı taşımaktadır. Bu amaç çerçevesinde eleştirel teori içkin eleştiri yöntemini kullanır. İçkin eleştiri, toplumun genel olarak durumu ve ideolojik öğelerin meşrulaştırılması arasındaki gerilimi epistemolojik açıdan dile getirme ve sergileme niyeti taşıyan bir eleştiridir. İçkin eleştiri, gücünü, birtakım eleştirel faaliyetlerin yöntem olarak benimsediği ahlaksal ilkelerle ilgili bir dogmatizmden almaz. Onu bu dogmatizmden kurtaran epistemolojik açılımıdır. İçkin eleştiri ideal ve gerçek, kuram ve pratik arasındaki merkezi farkı gözden kaçırmadan tarihsel bağlamı içinde, var olanın karşısına kendi kavramsal ilkelerinin iddialarıyla çıkmak, böylece ikisi arasındaki ilişkiyi eleştirmek demek-

tir (Koçak, 1998: 42). İçkin eleştiri, diyalektik eleştiri tarafından desteklenir. Onun diyalektik eleştiriyle kurduğu bağ eleştirinin niteliğini kuvvetlendirir. Diyalektik eleştirinin konumu bir tür konumsuzluk olduğundan; o, içkin eleştirinin mevcut sınırlarını genişletme özelliğine sahiptir.

Kullandığı içkin-diyalektik eleştirel yönteme ek olarak eleştirel teoriyi diğer teorilerden ayıran en önemli özellik eleştirel teorinin düşünümsel (dönüşlü) olmasıdır. Eleştirel teori mevcut bir durumu ya da olayı çok farklı perspektiflerden ele alarak açıklamaya çalışan bir teoridir. Bu açıklama girişiminde de kendisinin toplumun bir parçası, bütünün bir öğesi olduğunu asla unutmaz. Bu nedenle eleştirel teori her zaman ve koşulda eleştirisini yaptığı toplumun bir parçası olduğunun bilinciyle hareket eder. Toplum dönüştükçe kendisi de dönüşmekte, kendisi toplumsal alana değdikçe toplum da dönüşüme uğrayabilmektedir. Bu ilişkinin farkındalığı eleştirel teorinin düşünümsel (dönüşlü) bir teori olduğunun açık bir göstergesidir. Eleştirel teori kendi kökenlerinin farkında olan teoridir. Kendi kökenlerinin farkında olmak demek, kendisinin içinde olduğu ve ortaya çıkışının zeminini hazırlayan toplumsal ve tarihsel koşulların farkında olmak demektir. Başka bir ifadeyle eleştirel teori, hem toplumun tarihsel konumu içindeki köklerinin hem de toplumsal dönüşümde sahip olduğu işlevin farkında olan bir teoridir (Morrow & Brown, 1994: 5-6).

Eleştirel teorinin bu farkındalığını besleyen iki temel tasarımı vardır. Bu tasarımlardan ilki toplumla, diğeri bilimle ilişkilidir. “Frankfurt Okulu ve Toplum” başlıklı bölümde ele alınan eleştirel teorinin toplum tasarımının üç temel özelliği vardır. Bu özelliklerden ilki eleştirel teorinin doğal toplum modeli eleştirisinden türemektedir. Bu eleştirinin temel savı, toplumun tabiata indirgenemeyeceği düşüncesidir. Başka bir ifadeyle eleştirel teori doğalcı söylemle inşa edilen doğal toplum modelini sahiplenmez. Doğal toplum modeli, toplumsal yaşamın içerdiği etkinliklerin pratik bir nitelik taşıdığı görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşe göre toplumsal yaşam doğal zorunlulukların bir uzantısı olarak şekillenmektedir. Oysa doğal toplum modelinin temel argümanı kabul edilen toplumsal yaşam içinde şekillenen pratik nitelikteki faaliyetlerin doğal zorunlulukların bir uzantısı, doğal bir sonucu olduğu düşüncesi eleştirel teori savunucularına göre doğru değildir. Bununla ilişkili olarak doğal zorunlulukların mekanik bir

türevi sayılan doğal toplum anlayışından söz etmek de bir o kadar yanlıştır. Genel, evrensel bir "toplum" yoktur; özgül üretim ve tarihsel biçimlerin, farklı koşulların belirlediği toplumlar ve bu değişik toplum formlarının kimi zaman ortaklaşan, kimi zaman da farklılaşan sorunları vardır (Çiğdem, 2006: 51-52). Dolayısıyla ne içinde yaşadığımız toplum tabiata, ne toplumsal ilişkiler doğal ilişkilere, ne de insanın toplum içindeki ihtiyaçları kendi doğal isteklerine indirgenebilir.

Eleştirel teorinin toplum tasarımının ikinci özelliği, toplumun, herhangi bir tarih-üstü erek ya da özle açıklanma talebiyle ilgilidir. Eleştirel teori bu türden bir toplum analizine karşıdır. Toplum analizinin tarih içinde kendisini gerçekleştirme amacı taşıyan bir ilkeye dayandırılarak yapılması Frankfurt Okulu'na göre bu analizi daha başından geçersizleştiren bir unsurdur. Tarihi kendisine yapıştırılan bir erek aracılığıyla açıklamaya çalışan her anlayış finalist/telosçu bir açıklama modelini bize sunar. Bu türden bir anlayış, toplumu tarih ile ilişkilendirir fakat bu ilişki, varılması gereken nihai bir erek çerçevesinde sunulduğundan toplumun tarih ile kurduğu bu önemli bağ daha kuruluş aşamasında anlamsızlaşır. Bu yüzden toplumu değişmez bir öz ya da ereğe göre ebedi bir birliktelik ya da kusursuz bir gerçeklik resmi olarak kavramsallaştırmak doğru bir kavrayış değildir. Toplum, insani birlikteliğin nihai bir formu değildir ama tarihsel bir formudur. Bu tarihsel formu nihai olarak sunmak, onu ebedileştirmek eleştirel bir toplum analizinin yapılabilmesinin önünde engeldir, çünkü toplum ve tarih resmi bu bakış açısında çarpıtılmıştır.

Eleştirel teorinin toplum tasarımının son özelliği toplumu bireylerden tamamıyla bağımsız, bireylerin dışında bir gerçeklik olarak algılamamasıyla ilişkilidir. Eleştirel teoriye göre toplum bir süreçtir. Bu süreç karmaşıktır. Toplum, oluşumların ve etkileşimlerin yoğun olarak yaşandığı, karmaşık ilişkilerin, işleyişlerin, belirlemelerin ve yapıların yer aldığı bir süreçtir. Bu sürecin işleyişi doğalcı bir yaklaşımla açıklanamaz ve anlaşılamaz. Çünkü toplum, tek tek kişileri çepeçevre kuşatan, onların hareket alanlarını yok sayan ve her birey için kader olan bir dış gerçeklik değildir. Adorno, "toplumsal kurumların, normların ve düzenliliklerin potansiyel baskılarını kabul etmekle beraber buna rağmen toplumsal olarak sevk ve idare edilmiş ve biçimlenmiş insanların yine de toplumsal öğelere tepkide bulunabileceğini iddia eder" (Soykan,

2000: 61, ayrıca bkz. Adorno, 1989: 267-270). Bu da aslında, deneyimler ve ilişkilerle yaratılan olguların toplumsal olgular olarak görülmeleri ve toplumsal olarak üretilmiş olan olguların toplumsal olarak değiştirilebilir özellikte olduğunu kabul etmek gerektiğini söylemektir. Toplum, bireyler için bir kader ve onlara dışsal olarak konumlanmış doğal bir "şey" değildir. Aksine toplumsal olgular insanların irade ve tasarımlarının ürünüdür. "Toplum" tasarımlanmış bir öznedir, gerçekliği kendinde değil, onu tasarlayarak var edenlerde yatar (İnsel, 2006: 10). Bu nedenle toplumsal gerçeklik bitmiş ve tamamlanmış bir "şey" olarak değil, ucu açık bir oluşum süreci halinde ele alınmalı ve değerlendirilmelidir. Bu da toplumu statik değil, dinamik ve pratik bir kategori olarak varsaymayı gerektirir.

Bu tasarımların üzerinde eleştirel teorinin toplum analizi şekillenir. Eleştirel teori bir toplum teorisidir. Analiz ettiği toplum biçimi burjuva toplumudur. Teori, burjuva toplumunun sorunlarını; politik, sosyolojik, tarihsel, felsefi ve kültürel düzlemlerde tartışmayı hedeflemektedir. Bu tartışmanın amacı ise toplum içindeki herhangi bir bireyin kendisiyle, diğer bireylerle, nesnelerle ve doğayla kurduğu baskı ve otorite çerçevesinde örgütlenen güç, sömürü ve tahakküm ilişkilerini teorik bir önderlikle yapısal açıdan dönüşüme uğratarak özgür bir toplum istemini açığa çıkarmaktır. Bu nedenle eleştirel kuram, temelde, gerçekliğin tüm boyutlarının eleştirel bir çözümlemesini yapma niyeti taşıyan eleştirel bir toplum kuramıdır.

Eleştirel teori, toplum teorisi olmasının yanı sıra bilimsel bir teori olma çabası içinde olan bir teoridir. Bu bağlamda o, epistemolojik karakteri bakımından önemli ölçüde doğa bilimlerinin bilgisel yapısından farklı bir yapıya sahiptir. Bu farklılığın sonucu olarak da doğa bilimlerinin empirist epistemoloji geleneğinin ilkeleri ve kavramlarıyla insan ve toplum bilimlerinde eleştirel bir toplum teorisinin inşa edilemeyeceğini iddia eder. Bu bağlamda eleştirel toplum teorisinin esas olarak pozitivizm (geleneksel kuramın) eleştirisi olduğu ileri sürülebilir. "Frankfurt Okulu ve Bilim" başlığı altında incelediğimiz bu eleştiri, eleştirel teorinin "bilim" tasarımıyla işlemektedir. Bilim, Frankfurt Okulu'na göre, bir üretim gücü ve aracıdır. Bu tespit, bilimin, toplumsal ve tarihsel ilişkiler içinde belirlenmekte ve aynı zamanda toplumsal yaşamı etkileyebilme potansiyeline sahip olduğu iddiasını bera-

berinde getirmektedir. O halde bilimsel etkinlik, bilim insanlarınca gerçekleştirilen toplumsal bir etkinliktir. Bu iddianın bir uzantısı olarak da bilginin, aktif bir şekilde bilim insanlarınca ve teorisyenlerce gerçekleştirilen toplumsal bir inşa süreci olduğu söylenebilir. Oysa geleneksel kuram, bu yaklaşımın aksine, bilimi özcü bir kavrayışla ele almaktadır. Bilimi özcü bir yaklaşımla tanımlamak onun bir *telos*u olduğunu iddia etmektir. Başka bir ifadeyle geleneksel tavır bilimsel etkinliğe bu pratiğin ya da sürecin varacağı nihai bir erek aracılığıyla yaklaşmaktadır. Böyle bir bakış açısında bilimsel etkinlik olumsallık taşımaz. Bilimsel pratikleri bu şekilde tarif eden özcü tutum, bilimi tarihsel koşullarından bağımsız olarak, neredeyse a priori bir biçimde nesneleştirir (Keskin, 2001: 239). Bu türden nesneleştirmenin en güzel örneği geleneksel anlayışın kuram tanımıdır. Bu tanımda, tarihsel ve toplumsal koşullar ne olursa olsun, bilimin takip etmesi gereken bir erek belirlenmiştir. Geleneksel yaklaşımda, kuramın özü, "bir çalışma konusu üzerine, içlerinden bazılarından diğerlerinin türetilebileceği biçimde birbirleriyle bağlantılı olan önermelerin toplamı" olarak kabul edilmektedir (Horkheimer, 2005b: 339). Geleneksel kuramın bilim anlayışında genel olarak bu şekilde tanımlanan "kuram"ın hedefi ise bilimin olası tüm nesneleri kapsayabilecek bir evrensel sisteminin kurulmasıdır.

Horkheimer, geleneksel kuramın bu çabasına karşılık bilimsel bilginin üretim sürecinde, bilginin birtakım insansal ilgilerle ilişkilendirilmesi gerektiği düşüncesini savunur. Eleştirel toplum teorisinin temel "ilgisi" özgürleşimdir. Bu ilgi teorinin politik bir perspektiften hareket etmesinin ürünüdür. Bu perspektifin temel kaynağı onun ideoloji eleştirisi olmasıdır. Eleştirel teori, doğa üzerinde tesis edilen bilimsel-teknik rasyonalitenin topluma uygulanması sonucunda bilimin ideolojiye dönüştüğünü (Dant, 1991: 86) iddia eder ve bu iddiası çerçevesinde ideoloji olarak teknik ve bilimin eleştirisini sunar. Bu eleştirinin temel hedefi insan yazgısının daha "iyi" bir yaşam ideası çerçevesinde değiştirilmesi, başka bir ifadeyle özgürleşim amacının gerçekleştirilmesidir.

Eleştirel teoriye göre, bu amacın gerçekleştirilmesi, rasyonel bir çerçevede kalınırsa mümkün olabilir. Bu çerçeveyi sağlayacak olan Akıl'dır. Burada akıl, insanların karanlıktan aydınlığa geçebilmelerinin olanağını sağlayan temel bir yeti olarak tarif edilmelidir. İnsanlar, bu yetiyle karanlıktan aydınlığa sıçrarken aslında

kendilerine dair tasarladıklarını gerçekleştirirler. Bu tasarımlar insanın olanaklarından türetilmektedir. Dolayısıyla insanlar, kendilerini yapma/oluşturma sürecinde olan, kendi olanaklarını geliştirmeye çalışan varlıklardır. İnsanların kendilerini oluşturma süreci kendi potansiyellerini gerçekleştirme sürecidir. Bu potansiyeller insanın olanaklarıdır. Olanaklar varlığı olarak insanın kendisini gerçekleştirdiği süreçte akıl, eleştirel ve özgürleştirici bir yeti olarak temel belirleyicilerdendir. Başka bir ifadeyle bu yeti, insanın özgürleşimini olanaklı kılmaya yetkin bir gücü temsil etmektedir.

Sonuç olarak 2. ve 3. bölümlerde sözünü ettiğimiz toplum ve bilim tasarımları ışığında çalışmanın temel sorusunu yinelersek; eleştirel teorinin epistemolojik karakteri, metodolojisi ve politik yönelimi aracılığıyla insan ve toplum bilimlerinin yaşamakta olduğu problemlere karşı bu bilimlere önerilebilecek müdahale olanakları şöyle sıralanabilir: (a) Uygulamanın *theoria* üstündeki egemen konumunun tarihsel ve toplumsal olarak kurulmuş olduğu ve bu konumun değiştirilebilir olduğu bilinciyle, bilimsel faaliyet eleştirilmeli, özellikle bu eleştiri uygulamalı bilimlerin beslendiği doğalcı tutuma/yaklaşıma yönelmelidir; (b) bilimsel etkinlik düşünümsel (dönüşlü) olmalı, yani içkin eleştiri kendi üzerine de yansımalıdır; (c) insan ve toplum bilimleri kendi tarihsel kökenlerine dönmeli, geleneksel kuram ve uygulamalarının bilinçli bir eleştirisini vermelidir ve (d) bu eleştirel faaliyetlerle, insan ve toplum bilimleri, toplumsal eylem ve pratiklere nasıl müdahale edebileceğini tartışmalı ve bu tartışmaları daha iyi bir yaşamın kurulabilmesinin olanakları üzerine düşünerek gerçekleştirmelidir. Bu aşamada unutulmaması gereken en önemli unsur daha iyi bir yaşam arzusunun teleolojik kaygılardan beslenmediğidir. İyi yaşam arzusu bilimsel faaliyetin özüne ait nihai bir erek olamaz, ancak politik bir tercih olabilir.

Kaynakça

Adorno, T. W., "Sociology and Empirical Research", Paul Connerton (Ed.), *Critical Sociology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1976a, s. 237-257.

Adorno, T. W., "On the Logic of the Social Sciences", *The Positivist Dispute in German Sociology*, Çev. Glyn Adey & David Frisby, Heinemann Educational Books, Londra, 1976b, s. 105-122.

Adorno, T. W., "Society", Stephen E. Bronner & Douglas M. Kellner (Ed.), *Critical Theory and Society*, Çev. F. Jameson, Routledge, New York/Londra, 1989, s. 267-275.

Adorno, T. W., "The Sociology of Knowledge and its Consciousness", Andrew Arato & Eike Gebhardt (Ed.), *Essential Frankfurt School Reader*, The Continuum Publishing, New York, 1998a, s. 452-465.

Adorno, T. W., "Subject and Object", Andrew Arato & Eike Gebhardt (Ed.), *Essential Frankfurt School Reader*, The Continuum Publishing, New York, 1998b, s. 497-511.

Adorno, T. W.. *Minima Moralia*, Çev. Orhan Koçak & A. Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2002.

Adorno, T. W., *Walter Benjamin Üzerine*, Çev. Dilman Muradoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004a.

Adorno, T. W.. *Negative Dialectics*, Çev. E. B. Ashton, Routledge, Londra/New York, 2004b.

Adorno, T. W. & Horkheimer, M., *Dialectic of Enlightenment*, Çev. John Cumming, Continuum Publishing, New York, 1993.

Agger, B., *Critical Social Theories*, Westview Press, Oxford, 1998.

Ağaoğulları, M. A. & Köker, L., *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000.

Ahıska, M.. "Bilginin Araçsallaşması ve Gündelik Hayatın Bilgisi", *Bilgi Toplumuna Geçiş*, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, 2002, s. 112-123.

Aristoteles, *Poetics*, Çev. Malcolm Heath, Penguin Books, Londra, 1996.

Aristoteles, *Metaphysics*, Çev. Hugh Lawson, Penguin Books, Londra, 1998a.

Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, Çev. Ali Houshiary., Dost Kitabevi, Ankara, 1998b .

Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, Çev. Christopher Rowe, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2006.

Ayer, A. J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Bacon, F., *Novum Organum*, Çev. Sema Önal Akkaş, Ankara, Doruk Yayıncılık, 1999.

Bauman, Z., *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Benhabib, S., *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, Çev. İsmet Tekerek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Benton, T., *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1977.

Benjamin, W., "Tarih Kavramı Üzerine", Nurdan Gürbilek (Der.), *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, s. 39-49.

Benjamin, W., "Şiddetin Eleştirisi", Besim F. Dellaloğlu (Der.), *Benjamin*, Çev. E. Efe Çakmak, Say Yayınları, İstanbul, 2005, s. 101-124.

Berger, P. L. & Luckmann, T., *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday, New York, 1966.

Berktay, F. (2004), "Sophokles'in Antigone'sinde Adalet (Dike) ve Kibir (Hybris)", Nezih Başgelen (Ed.), *Navisalvia: Dr. Sina Kabaağaç'ı Anma Toplantısı*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul , 2004, s. 51-67.

Bernstein, J. M., "Sunuş", *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*, Çev. Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Bewes, T., *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, Çev. Deniz Soysal, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

Bhaskar, R., *The Possibility of Naturalism*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, 1979.

Bird, A., *Philosophy of Science*, McGill-Queen's University Press, Montreal/Londra, 2000.

Bochenski, J. M., *Çağdaş Düşünme Yöntemleri*, Çev. Talip Kabadayı & Mustafa Irmak, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2008.

Bottomore, T., *Frankfurt Okulu*. Çev. Ahmet Çiğdem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Braudel, F., *Ecrits sur l'historie*, Flammarion, Paris, 1977.

Bryant, C. G. A., *Positivism in Social Theory and Research*, St. Martin's Press, New York, 1985.

Bumin, T., *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.

Callinicos, A.. *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, Çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Carnap, R.. "Truth and Confirmation", H. Feigl & W. Sellars (Der.), *Readings on Philosophical Analysis*, Appleton-Century-Crofts, New York , 1949, s. 119-127.

Carnap, R., *The Unity of Science*, Çev. M. Black, Thoemmes Press, Bristol, 1995.

Carr, E. H., *Tarih Nedir?*, Çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Castoriadis, C., *The Imaginary Institution of Society*, Polity Press, Londra, 1987.

Colligwood, R. G., *Tarih Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007.

Comte, A., *Pozitif Felsefe Kursları*. Çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.

Connerton, P., "Introduction", Paul Connerton (Ed.), *Critical Sociology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1976, s. 11-39.

Craib, I., *Modern Social Theory (From Parsons to Habermas)*, Pearson Education, Essex, 1992.

Çiğdem, A., *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Çiğdem, A., *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Çiğdem, A., *Toplum: Kavram ve Gerçeklik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

Daly, G., "Marxism", Simon Malpas & Paul Wake (Ed.), *The Routledge Companion to Critical Theory*, Routledge, New York, 2006.

Dant, T., *Knowledge, Ideology and Discourse: A Sociological Perspective*, Routledge, Londra, 1991.

Deleuze, G. & Guattari, F., *Felsefe Nedir?*, Çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

Dellaloğlu, B. F., *Toplumsalın Yeniden Yapılanması*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1998.

Dellaloğlu, B. F., *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, Say Yayınları, İstanbul, 2007.

Dellaloğlu, B. F., *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, Versus Kitap, İstanbul, 2008.

Descartes, R., *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Afşar Timuçin, Cumhuriyet Kitap, İstanbul, 1998.

Descartes, R., *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, Çev. Müntekim Ökmen, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1999.

Dimitrov, G., *Faşizme Karşı Birleşik Cephe*, Çev. Ali Özer & Seçkin Cılızoğlu, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2005.

Dinçer, K., "Doğa Bilimi-Sosyal Bilim İkiliği: İdeolojik Bir Tartışma", Kubilay Hoşgör (Ed.), *Felsefe ve Sosyal Bilimler*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 54-62.

Dinçer, K.. "Tarihte Açıklama Sorunu", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1991.

Durkheim, E., *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, Çev. Cemal Bali Akal, Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, tarihsiz.

Ellul, J., "The Autonomy of the Technological Phenomenon", Robert C. Scharff & Val Dusek (Ed.), *Philosophy of Technology, The Technological Condition: An Anthology*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, s. 386-397.

Ercan, F., *Toplumlar ve Ekonomiler*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Fay., B.. *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

Foucault, M.. "Michel Foucault ile Söyleşi", Ferda Keskin (Ed.), *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 303-318.

Frede, M.. "Introduction", Michael Frede & Gisela Striker (Ed.), *Rationality in the Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford, 1996, s. 1-28.

Freire, P., *Pedagogy of the Oppressed*, Çev. Myra Bergman, Seabury Press, New York, 1970.

Frisby, D., "The Frankfurt School: Critical Theory and Pozitivism", John Rex (Ed.), *Approaches to Sociology: An Introduction to Major Trends in British Sociology*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1974, s. 205-229.

Gebhardt, E., "A Critique of Methodology", Andrew Arato & Eike Gebhardt (Ed.), *Essential Frankfurt School Reader*, The Continuum Publishing, New York, 1998, s. 371-406.

Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.

Geuss, R.. *Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu*, Çev. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.

Giddens, A., *Toplumun Kuruluşu*, Çev. Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.

Gürbilek, N., *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.

Habermas, J., *Toward a Rational Society*, Beacon Press, Boston, 1971.

Habermas, J.. *Knowledge and Human Interests*, Polity Press, Cambridge, 1987.

Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity*, Çev. Frederick Lawrence, MIT Press, Cambridge, 1987.

Hegel, G. W. F., *Tarihte Akıl*, Çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003.

Heidegger, M., *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, Ankara, TFK Yayınları, 1994.

Hekman, S., *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çev. Hüsamettin Arslan & Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

Held, D., *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Polity Press, Cambridge, 1990.

Held, D.. "Horkheimer'ın Eleştirel Kuram Çözümlemesi: Epistemoloji ve Yöntem", H. Emre Bağçe (Ed.), *Frankfurt Okulu*, Çev. H. Emre Bağçe), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s. 189-218.

Hobbes, T., *Leviathan*, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

Horkheimer, "M. Notes on Science and the Crisis", Stephen E. Bronner & Douglas M. Kellner (Ed.), *Critical Theory and Society*, Çev. Matthew J. O'Connell, Routledge, New York/Londra, 1989a, s. 52-57.

Horkheimer, M., "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research", Stephen E. Bronner & Douglas M. Kellner (Ed.), *Critical Theory and Society*, Çev. Peter Wagner, Routledge, New York/Londra, 1989b, s. 25-36.

Horkheimer, M., "Jews and Europe", Stephen E. Bronner & Douglas M. Kellner (Ed.), *Critical Theory and Society*, Çev. Mark Ritter, Routledge, New York/Londra, 1989c, s. 77-94.

Horkheimer, M., "Notes on Institute Activities", Stephen E. Bronner & Douglas M. Kellner (Ed.), *Critical Theory and Society*. Routledge, New York/Londra, 1989d, s. 264-266.

Horkheimer, M., "A New Concept of Ideology?", *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, Çev. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, John Torpey, The MIT Press, Massachusetts, 1995a, s. 129-150.

Horkheimer, M., "Egosim and Freedom Movements: On the Anthropology of the Bourgeois Era", *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writings*, Çev. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, John Torpey, The MIT Press, 1995b, s. 49-110.

Horkheimer, M., "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History", *Between Philosophy and Social Sceince: Selected Early Writings*, Çev. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, John Torpey, The MIT Press, Massachusetts, 1995c, s. 313-388.

Horkheimer, M., *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Horkheimer, M., "End of Reason", Andrew Arato & Eike Gebhardt (Ed.), *Essential Frankfurt School Reader*, The Continuum Publishing, New York, 1998a, s. 26-48.

Horkheimer, M., "The Authoritarian State", Andrew Arato & Eike Gebhardt (Ed.), *Essential Frankfurt School Reader*, The Continuum Publishing, New York, 1998b, s. 95-117.

Horkheimer, M., *Critical Theory: Selected Essays*, Çev. Matthew J. O'Connell, The Continuum Publishing, New York, 2002.

Horkheimer, M., "Felsefenin Toplumsal İşlevi", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005a, s. 466-484.

Horkheimer, M., "Geleneksel ve Eleştirel Kuram", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005b, s. 339-389.

Horkheimer, M., "Geleneksel ve Eleştirel Kuram Yazısına Ek", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005c, s. 390-398.

Horkheimer, M., "Hakikat Sorunu Üzerine", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005d, s. 167-211.

Horkheimer, M.. "Otorite ve Aile", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005e, s. 215-288.

Horkheimer, M., "Günümüz Felsefesinde Rasyonalizm Tartışması Üzerine", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005f, s. 87-140.

Horkheimer, M., "Materyalizm ve Metafizik", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005g, s. 16-49.

Horkheimer, M., "Felsefi Antropoloji Üzerine Notlar", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005h, s. 141-166.

Horkheimer, M., "Metafiziğe En Son Saldırı", *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çev. Mustafa Tüzel), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005ı, s. 289-338.

Hume, D., *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Charles W. Hendel (Ed.), The Liberal Arts Press, Indianapolis & New York, 1955.

Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (Ed.), Oxford University Press, Oxford, 1967.

Husserl, E., "Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe", *Avrupa'nın Krizi*, Çev. Ayça Sabuncuoğlu & Önay Sözer, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

Irzık, G.. "Bilim Felsefesi Nereye Gidiyor?", Betül Çotuksöken (Ed.), *Felsefe Söyleşileri I-II*, Maltepe Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 37-45.

İnsel, A., *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2006.

Jay, M., *Diyalektik İmgelem*, Çev. Ünsal Oskay, Belge Yayınları, İstanbul, 2005.

Jay, M.. "Frankfurt Okulu'nun Karl Mannheim ve Bilgi Sosyolojisi Eleştirisi", H. Emre Bağçe (Ed.), *Frankfurt Okulu*, Çev. H. Emre Bağçe, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s. 111-133.

Kant, I., *The Conflict of Faculties*, Çev. Mary J. Gregor, Abaris Books, New York, 1979.

Kant, I.. " 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 213-221.

Kant, I., *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, TFK Yayınları, Ankara, 1999.

Kant, I.. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, TFK Yayınları, Ankara, 2002.

Kant, I., *Critique of Pure Reason*, Çev. Norman Kemp Smith, Palgrave Macmillan, New York, 2003.

Keat, R. & Urry., J., *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev. Nilgün Çelebi, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

Kellner, D., "Herbert Marcuse's Reconstruction of Marxism", Robert Pippin, Andrew Feenberg, Charles P. Webel (Der.), *Critical Theory and the Promise of Utopia*, Bergin & Garvey Publishers, Massachusetts, 1988, s. 169-188.

Kellner, D.. *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Polity Press, Oxford, 1989.

Kellner, D., "Introduction: Herbert Marcuse and the Vicissitudes of Critical Theory", Douglas Kellner (Ed.), *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume II*, Routledge, Londra & New York, 2001, s. 1-34.

Keskin, F.. "İnsan Bilimlerinin Bir Telosu Var mı?", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, s. 239-242.

Keskin, F., "Tragedyadan Felsefeye Sorumluluk ve Adalet", *II. Uluslararası Felsefe Konferansı: "Sorumluluk"*, Kocaeli Üniversitesi Yayınları, Kocaeli, 2004, s. 215-223.

Keskin, F.. "Akıl, Arzu, Yöntem", Kubilay Hoşgör (Ed.), *Felsefe ve Sosyal Bilimler*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 89-95.

Koçak, O.. "Önsöz (Horkheimer ve Frankfurt Okulu)", *Akıl Tutulması*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.

Kolakowski, L., *Pozitivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*, Çev. Norbert Guterman, Penguin, Harmondsworth, 1972 (Kitap ilk kez 1966 yılında Polonya'da yayımlanmış, daha sonra 1968'de şu isimle yeniden basılmıştır: *Alienation of Reason: A History of Pozitivist Thought*).

Koyré, A., *Bilim Tarihi Yazıları*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 2004.

Laclau, E. & Mouffe, C., *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, Çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
Leibniz, G. W., *Monadoloji ya da Felsefenin İlkeleri*, Çev. Ogün Ürek, Biblos Kitabevi, Bursa, 2003.
Locke, J.. "An Essay Concerning the True Original Extent and End of Civil Government", Ernest Barker (Der.), *Social Contract*, Oxford University Press, New York, 1960.
Locke, J., *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
Lukács, G., *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları, İstanbul, 2006.
Magee, B. (Der.), *Yeni Düşün Adamları*, Mete Tunçay (Ed.), Çev. Ünsal Oskay, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.
Mannheim, K., *İdeoloji ve Ütopya*, Çev. Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara, 2002.
Marcuse, H., *Tek Boyutlu İnsan: İleri Endüstriyel Toplumun İdeolojisi Üzerine İnceleme*, Çev. Seçkin Çağan, May Yayınları, İstanbul, 1968.
Marcuse, H., "The Affirmative Character of Culture", *Negations*, Beacon Press, Londra, 1988, s. 88-133.
Marcuse, H.. "Philosophy and Critical Theory", Stephen E. Bronner & Douglas M. Kellner (Ed.), *Critical Theory and Society*, Çev. F. Jameson, Routledge, New York/Londra, 1989a, s. 58-74.
Marcuse, H., "From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society", Stephen E. Bronner & Douglas M. Kellner (Ed.), *Critical Theory and Society*, Çev. Micheline Ishay, Routledge, New York/Londra, 1989b, s. 119-127.
Marcuse, H.. "Liberation from the Affluent Society", Stephen E. Bronner & Douglas M. Kellner (Ed.), *Critical Theory and Society*, Routledge, New York/Londra, 1989c, s. 276-287.
Marcuse, H.. "Some Social Implications of Modern Technology", Andrew Arato & Eike Gebhardt (Ed.), *Essential Frankfurt School Reader*, The Continuum Publishing, 1998, s. 138-162.
Marcuse, H.. "On Concrete Philosophy", Richard Wolin & John Abromeit (Ed.), *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln/Nebraska, 2005, s. 34-52.
Marx, K.. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1990.

Marx, K., *Kapital I*, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 1993.
Marx, K. (1997). *Yahudi Sorunu*. (Çev. M. İlhan Erdost). Ankara: Sol Yayınları.
Marx, K. (2003). *1844 Elyazmaları*. (Çev. Murat Belge). İstanbul: Birikim Yayınları.
Marx, K., "Gotha Programının Eleştirisi", *Karl Marx – Friedrich Engels, Siyasi Yazılar*, Çev. Ahmet Fethi, Hil Yayın, İstanbul, 2004.
Marx, K., *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara, 2005.
Marx, K. & Engels, F.., *Alman İdeolojisi – Feuerbach*, Çev. Sevim Belli & Ahmet Kardam, Sol Yayınları, Ankara, 1992.
McCarthy, T., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, Cambridge & Massachusetts, 1994.
Morrow, R. A. & Brown, D. D., *Critical Theory and Methodology*, Sage, Londra, 1994.
Nalbantoğlu, H. Ü., "Üniversite A.Ş. & *Ersatz* Bilim", Kubilay Hoşgör (Ed.), *Felsefe ve Sosyal Bilimler*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 393-404.
Olafson, F.. "Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse", Robert Pippin, Andrew Feenberg, Charles P. Webel (Der.), *Critical Theory and the Promise of Utopia*. Bergin & Garvey Publishers, Massachusetts, 1988, s. 95-104.
Ollman, B.. "Marx'ın Soyutlama Süreci Işığında Eleştirel Gerçekçilik", *Diyalektiğin Dansı*, Çev. Cenk Saraçoğlu, Yordam Kitap, İstanbul, 2006, s. 213-228.
Öğütle, V. S.. "Sosyal Bilimlerde Psikolojizm: Psikolojik Bir Fenomen Olarak 'Birey' İdeolojisi", Kubilay Hoşgör (Ed.), *Felsefe ve Sosyal Bilimler*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 233-240.
Özlem, D., "Evrenselcilik Mitosu ve Sosyal Bilimler". *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 2001a, s. 53-66.
Özlem, D., *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2001b.
Özügül, O., *Pozitivizm ya da Mantık Olarak Felsefe*, Us Yayınevi, İstanbul, 1991.
Platon, *Complete Works*. John Cooper (Ed.), Hackett Publishing, Indianapolis, 1997.
Pollock, F.. "Empirical Research into Public Opinion", Paul Connerton (Ed.), *Critical Sociology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1976, s. 225-236.

Poloma, M. M., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Hayriye Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993.

Popper, R. K., *Conjectures and Refutations*, Harper Torchbooks, New York, 1968.

Popper, R. K.. "Sosyal Bilimlerdeki Mantık", *Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri*, Çev. İlknur Kaya, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 79-97.

Reijen, W. V., *Adorno: Bir Giriş*, Çev. Mustafa Cemal, Belge Yayınları, İstanbul, 1999.

Russell, B., *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1996.

Schutz, A., *Collected Papers Vol. I*, Lahey, 1962.

Sennett, R., *Karakter Aşınması*, Çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.

Silier, Y., *Özgürlük Yanılsaması*, Yordam Kitap, İstanbul, 2007.

Simmel, G.. *The Philosophy of Money*, Çev. David Frisby & Tom Bottomore, Routledge, Londra & New York, 2004.

Snow, C. P., *İki Kültür*, Çev. Tuncay Birkan, Tübitak Yayınları, Ankara, 2005.

Soykan, Ö. N., *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000.

Sözer, Ö., "Hegel'de 'Dünya Tarihi'nin Gidişi ve 'Özgürlük İdesi' ", *Macit Gökberk Armağan Kitabı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1983, s. 113-125.

Spurk, J., *Toplumsal Aklın Eleştirisi: Frankfurt Okulu ve Toplum Teorisi*, Çev. Işık Ergüden, Versus Kitap, İstanbul, 2008.

Stirk, M. P., *Critical Theory, Politics and Society: An Introduction*, Pinter, Londra & New York, 2000.

Sunar, İ., *Düşün ve Toplum*, Doruk Yayınları, Ankara, 1999.

Tekeli, İ., "Bilgi Toplumuna Geçerken Farklılaşan Bilgiye İlişkin Kavram Alanı Üzerinde Bazı Saptamalar", *Bilgi Toplumuna Geçiş*, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, 2002, s. 15-45.

Tepe, H., *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, İmge Kitabevi, Ankara, 2003.

Thernborn, G., "Frankfurt Okulu", H. Emre Bağçe (Ed.), *Frankfurt Okulu*, Çev. H. Emre Bağçe, Doğu Batı, Ankara, 2006, s. 19-54.

Timuçin, A., *Descartes*, Kavram Yayınları, İstanbul, 1976.

Toku, N., *John Locke ve Siyaset Felsefesi*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003.

Tucker, R. C., *The Marxian Revolutionary Idea*, Norton, New York, 1969.

Turner, J. H.. "The Origins of Positivism: The Contributions of Auguste Comte and Herbert Spencer", George Ritzer & Barry Smart (Ed.), *Handbook of Social Theory*, Sage Publications, Londra, 2001, s. 30-42.

Uras, U., *İdeolojilerin Sonu mu?*, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1997.

Vernant, J. P., *The Universe, the gods, and men: ancient Greek myths*, Çev. Linda Asher, HarperCollins, New York, 2001.

Veysal, Ç., *Max Horkheimer'da Nesneleşme ve Özgürleşme Sorunu*, Tekağaç Yayınevi, 2005.

Weber, M., *The Protestan Ethics and the Spirit of Capitalism*, Çev. Talcott Parsons, Charles Scribner's Sons, New York, 1958.

West, D., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Wiggershaus, R., *The Frankfurt School*, Çev. Michael Robertson, Polity Press, Cambridge, 1995.

Wittgenstein, L., *Notebooks 1914-1916*, Çev. G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1961.

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

MAKALELER

Adorno, T. W.. "Neden Hâlâ Felsefe?", *Cogito*, Sayı: 36, 2003, s. 184-199.

Balta, E., "Marksizm: İnsan Özgürleşmesinin Felsefesi", *Praksis*, Sayı: 1, 2001, s. 82-91.

Çelik, S. K., "Tarihsel Materyalizmi Yeniden Düşünmek: Açık Marksizm, İlişkisel Yaklaşım ve Praksis", *Praksis*, Sayı: 1, 2001, s. 183-223.

D'amico, R., "Karl Popper and the Frankfurt School", *Telos*, Sayı: 86, 1990-1991, s. 33-48.

Dinçer, K., "Başkasını Anlama", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, 2003, s. 43-52.

Dulmen, R. V., "Protestanism and Capitalism", *Telos*, Sayı: 78, 1988-89, s. 71-80.

Erdağı, B. & Dinçer, M. E.. "Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı", *Praksis*, Sayı: 17, 2007, s. 173-192.

Grunberg, T. & Grunberg, D.. "Toplum Bilimleri Yönteminde Pozitivizm: Adorno-Popper Tartışması", *Cogito*, Sayı: 36, 2003, s. 124-141.

Güveloğlu, N.. " 'Birey ve Toplum' İkiliğine Karşı Tarihsel Materyalizmin Nesnesi Olarak Toplumsal İlişkiler", *Praksis*, Sayı: 1, 2001, s. 171-182.

Güzel, C., "Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, 2003, s. 126-139.

Irzık, G. & Grünberg, T., "Carnap and Kuhn: Arch Enemies and Close Allies?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, Cilt: 46, 1995, s. 285-307.

Irzık, G.. "Yanlışlamacı Bilim Felsefesi: Genel Bir Değerlendirme", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı: 28, 2001, s. 19-35.

Joseph, J.. "Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olabileceği Beş Nokta", *Praksis*, Sayı: 1, 2001, s. 149-170

Keskin, F., "Çağdaş Marksizmde Adalet Tartışmaları", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı: 34, 2005, s. 1-27.

Lukes, S., "Methodological Individualism Reconsidered", *British Journal of Sociology*, Cilt: 19, 1968, s. 119-129.

Ozan, E. D.. "Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel Bir Yaklaşımın Anahatları", *Praksis*, Sayı: 3, 2001, s. 10-25.

Silier, Y., "İki Özgürlük Anlayışı", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı: 31, 2003, s. 51-68.

Soykan, Ö. N.; Keskin, F.; Dellaloğlu, B. F., "Adorno ve Yapıtı", *Cogito*, Sayı: 36, 2003, s. 37-64.

LİNKLER/WEB ADRESLERİ

Appiah, K. A., "New New Philosophy", *New York Times*, 2007 (9 Aralık).
http://www.nytimes.com/2007/12/09/magazine/09wwln-idealab-t.html?scp=1&sq=youtube+armchair+philosophy&st=nyt, erişim tarihi 28.01.2008.

Balkız, B., *Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi.*
http://site.mynet.com/phonix17/9.pdf, erişim tarihi 25.06.2009.

Marx, K., *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right.* http://www.scribd.com/doc/4352904/Marx-Critique-of-Hegels-Philosophy-of-Right, erişim tarihi 8.9.2009.

Sayers, S., *Progress and Social Criticism.*
http://www.kent.ac.uk/secl/philosophy/articles/sayers/progress.pdf, erişim tarihi 27.06.2006.
Türk Dil Kurumu.
http://www.tdk.gov.tr/TR/SozBul.aspx?F6E10F8892433CFFAAF6AA849816B2EF05A79F75456518CA, erişim tarihi 26.02.2008.

Vita contemplativa'dan, yani seyirci yaşamdan *vita activa*'ya, etkin yaşama geçiş diye nitelenen modern bilim, insanın doğaya egemenliğini ilan ettiği büyük bir altüst oluşla gerçekleşti. Seyir büyük ölçüde *theoria*'yı içeriyor, insan içerisinde yaşadığı doğayı onun parçası olarak ya da içinde yer aldığı bir bütün olarak kavramaya çalışıyordu. Modern bilim bu ilişkiyi tersine çevirdi. Akıl *ratio*'yu sayıya, ölçüye ve mantıksal ilişkiye indirgeyerek, doğayı dışarıdan kendisine baktığı, kendi dışında, kendisinden başka bir nesne haline getirdi: Bir bilgi ve bilme nesnesi. Doğa böylece aklın bir türlü ulaşamadığı, içeriden kavrayamadığı, ama ulaşamadığı ölçüde egemen olduğu, egemen olduğu ölçüde de tüketip yok ettiği bir nesneye dönüştü. Bu başkalık, bu tahakküm edici dışarıdan bakış, bu yok edici ikilik sadece doğaya yönelik değildi. İnsana, topluma, giderek bireye bakışı belirleyen de bunlar oldu. Toplum akıl aracılığıyla kurulan, onunla düzenlenen bir şeydi artık. "İyi yaşam" gerçekleştirilmesi gereken bir projeydi. Doğa nasıl dışarıdan kavranıyor ve ancak egemen olunarak bilinebiliyorsa, toplum da ancak böyle bilinebilirdi. Bilmek yapmakla eşanlamlı olmuştu. İyi yaşamın ne olduğunu bilen onu yapma, kurma, gerçekleştime hakkına da sahipti.

Kurtul Gülenç'in *Frankfurt Okulu* adlı kitabı işte böyle bir bilim ve toplum anlayışına yöneltilmiş en köklü eleştirilerden birini ele alıyor. Frankfurt Okulu'nun "eleştirel kuramının" daha çok Max Horkheimer'ın yazıları üzerinden değerlendirildiği bu kitap, çevrenin görüşlerini ana çizgileriyle göstermekle kalmıyor, çağdaş sosyal bilimler felsefesinin problemlerine ilişkin metodolojik, felsefi ve politik düzlemlerde yeni öneriler de sunuyor.

Kurtuluş Din


AYRINTI • PHILOPHIAAYRINTI
ISBN 978-605-314-009-2
9 786053 140092

18 ₺